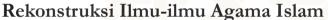
M. Amin Abdullah, dkk.

REKONSTRUKSI ILMU-ILMU AGAMA ISLAM

REKONSTRUKSI ILMU-ILMU AGAMA ISLAM

Penulis:
M. Amin Abdullah
Hamim Ilyas
Khoiruddin Nasution
Suryadi
Rajasa Mu'tasim
Fahruddin Faiz
Aris Fauzan

PROGRAM PASCASARJANA
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Rekonstruksi Ilmu-ilmu Agama Islam
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014

ISBN: 978-602-72176-0-7

Penulis: : M. Amin Abdullah, Hamim Ilyas, Khoiruddin Nasution, Suryadi, Rajasa Mu'tasim, Fahruddin Faiz, Aris Fauzan
Editor : Fahruddin Faiz
Tata Letak : Haji Ari Darisman
Design Cover : Muttakhidu Fahmi

Penerbit:
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281
Telp. 0274 519709, Faks. 0274 557978
Website http://pps.uin-suka.ac.id
E-Mail: pps@uin-suka.ac.id

KATA PENGANTAR

Kegelisahan para akademisi muslim dan mereka yang berkecimpung di dunia ilmiah akademik Islam tentang pentingnya rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman hakikatnya adalah kegelisahan peradaban Islam secara keseluruhan. Berbicara tentang ilmu-ilmu keislaman lazimnya memunculkan gambaran yang memilukan dalam pikiran kita tentang ketertinggalan, kemunduran, dan arah tujuan yang tidak jelas. Kepiluan ini muncul ketika ilmu-ilmu keislaman dihadapkan dengan modernisasi dan globalisasi yang ditandai dengan kemajuan sains Barat, khususnya ketika dikaitkan dengan kenangan masa kejayaan Islam dimasa lalu. Sejarah mencatat bahwa peradaban Islam pernah menjadi kiblat ilmu pengetahuan dunia sekitar abad ke-7 sampai abad ke-15. Setelah itu, masa keemasan itu mulai melayu, statis, bahkan mundur hingga abad ke-21 ini.

Sebagai agen peradaban dan perubahan sosial, ilmu-ilmu keislaman mau atau tidak harus terlibat dalam atmosfir modernisasi dan globalisasi dan dituntut untuk mampu memainkan perannya secara dinamis dan pro-aktif. Keberadaannya diharapkan mampu memberikan kontribusi dan perubahan positif yang berarti bagi perbaikan dan kemajuan peradaban umat islam, baik pada dataran intelektual teoritis maupun praktis. Ilmu-ilmu keislaman bukan hanya sekedar proses transformasi nilai-nilai moral untuk membentengi diri dari akses negatif globalisasi dan modernisasi, tetapi yang paling urgen adalah bagaimana nilai-nilai moral yang telah ditanamkan lewat ilmu-ilmu keislaman tersebut mampu berperan aktif sebagai generator yang memiliki pawer pembebas dari tekanan dan himpitan

keterbelakangan sosial budaya, kebodohan, ekonomi dan kemiskinan di tengah mobilitas sosial yang begitu cepat.

Kehadiran ilmu-ilmu keislaman jika ditinjau dari kelembagaan maupun dari nilai-nilai yang ingin dicapainya masih memenuhi tuntutan yang bersifat formalitas dan bukan sebagi tuntutan yang bersifat substansial, yakni tuntutan untuk menelorkan pribadi-pribadi aktif penggerak sejarah dan pemain gesit-tangkas pelopor dan produsen peradaban Islam dimasa mendatang. Reformasi epistemologi ilmu-ilmu keislaman sangat penting dilakukan demi menghasilkan teori-teori bermutu yang mencerdaskan, terlebih dalam krisis kekinian yang menyangkut pengetahuan dan pendidikan umat saat ini. Krisis yang terjadi dalam dunia pengetahuan dan pendidikan umat saat ini didasari rendahnya motivasi belajar umat serta kurangnya rasa cinta dan penghargaan terhadap ilmu pengetahuan, terutama dalam bingkai ketauhidan. Proses sekulerisasi pendidikan lewat jalur epistemologi, telah menggeser dimensi moral dan spiritual dari pendidikan Islam, di samping kurangnya pengetahuan dan kelemahan intelektual. Selain itu, ketergantungan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi wujud nyata dari keterbelakangan umat yang mengakibatkan krisis intelektual yang semakin parah.

Epistemologi sekuler hanya didasarkan pada kekuatan akal (rasional) dan empiris semata, sedangkan dalam epistemologi ilmu-ilmu keislaman pengetahuan tak hanya didasari oleh dua faktor tersebut, tetapi juga bersumber pada wahyu yang berasal dari Al-Quran dan As Sunnah. Wahyu itu justru menjadi kualitas tertinggi dari ilmu pengetahuan dasar. Wahyu melindungi akal dari kesalahan dan menyediakan informasi tentang suatu hal yang tidak kasat mata mengingat akal tidak bisa memahami secara penuh dunia yang empiris tanpa bantuan, sekaligus wahyu berperan sebagai imam bagi akal. Wahyu yang membimbing, mengarahkan, mengontrol, dan memberikan inspirasi terhadap epistemologi. Selain itu, pengetahuan manusia dalam disiplin ilmu juga sangat terbatas, sehingga wahyu diperlukan bagi manusia dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Akal manusia bisa diperdaya dan kecerdasannya pun terbatas dalam menginterpretasikan beragam persepsi. Di sisi lain, manusia tidak bisa mengetahui hal yang tak kasat mata, di mana masa lalu dan masa depan diyakini tidak dapat diketahui.

Untuk mengatasi kendala-kendala, kelemahan-kelemahan, problematika ilmu-ilmu keislaman serta untuk membangun peradaban Islam yang lebih baik tersebut, perlu melakukan reformasi atau merekonstruksi ilmu-ilmu keislaman. Murtadha Muthahhari beranggapan bahwa penguasaan terhadap ilmu-ilmu Islam yang komprehensif akan

memampukan kaum muslim dalam menggali sumber-sumber pemikiran Islam sekaligus mengambil manfaat secara tepat terhadap sumber-sumber ilmu lainnya di luar Islam. Itulah kiranya yang diidealkan oleh isi buku ini.

Tentu saja terbitnya buku ini tidak akan mungkin terjadi tanpa bantuan dari banyak pihak yang tidak bisa kami sebut satu persatu, baik langsung maupun tidak langsung, baik dalam proses mendiskusikannya dalam seminar maupun saat mengkompilasi dan menerbitkannya menjadi satu buku. Kepada semua pihak yang dimaksud, kami hanya bisa menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga. *Jazakumullah Khair al-Jaza'*.

Yogyakarta, Desember 2014

Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

DAFTAR ISI

BAGIAN PERTAMA

PROLOG: REKONSTRUKSI ILMU-ILMU AGAMA ISLAM

Ketertinggalan umat Islam dari umat-umat lain sebagai masyarakat yang membentuk kebudayaan pada awal abad ke-21 menjadi sangat mencolok dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya. Pada masa penjajahan sampai pertengahan abad ke-20 ada umat Hindu dan Budha yang menemani umat Islam dalam ketertinggalan sebagai masyarakat terjajah. Kemudian pada masa perang dingin sampai menjelang berakhirnya abad lalu, ada rakyat di negara-negara komunis yang menemani umat Islam sebagai masyarakat terbelakang. Setelah era penjajahan dan perang dingin berkahir, umat Islam relatif sendirian sebagai masyarakat tertinggal. Umat Hindu dan bangsa-bangsa di beberapa negara komunis telah bergerak mengejar ketertinggalan dari masyarakat lain. Sekarang umat Islam tidak hanya tertinggal dari Kristen-Barat dan Shinto-Jepang, tapi juga sudah tertinggal dari Hindu-India, Budha-Korea dan Komunis-Tao-Tiongkok.

Memasuki dasawarsa kedua abad ini ketertinggalan umat menjadi tontonan yang sangat memalukan di panggung dunia. Semua negara Muslim masih menjadi negara berkembang dengan beberapa di antaranya menjadi negara gagal (Somalia, Afganistan, Irak dan Suriah) dan terancam menjadi negara gagal (Pakistan, Libya dan Yaman). Mereka menjadi negara gagal dan negara terancam gagal karena terus-menerus dilanda kekerasan dan konflik, bahkan perang saudara.Sisanya memang menjadi negara-negara yang relatif stabil secara politik dan keamanan di bawah rezim otoriter dan demokratis, namun banyak yang mengalami salah urus dan disorientasi karena kekerdilan warga dan pemerintahnya, sehingga potensial menjadi

The Next Somalia atau *The Next Pakistan*. Kekerasan, konfik, perang saudara dan korupsi di negara-negara Muslim itu bisa dikatakan tiap hari ditonton, didengar dan dibaca melalui televisi, internet, radio, surat kabar dan media-media lain.

A. Ada Apa dengan Islam?

Kenyataan umat Islam yang mengalami ketertinggalan dan menjadi tontonan demikian menimbulkan pertanyaan, ada apa dengan Islam? Pertanyaan "ada apa" dikemukakan ketika ada keanehan atau kejanggalan pada subyek yang ditanyakan. Pada umumnya pertanyaan itu positif. Subyeknya baik atau dipercayai baik, tapi ada kenyataan yang berhubungan dengannya yang tidak baik. Jadi pertanyaan itu menunjukkan Islam itu agama baik sehingga kenyataan tidak baik yang ada pada umatnya merupakan ekspresi yang salah darinya.

Pernyataan bahwa Islam adalah agama yang baik bisa jadi dibantah oleh sebagian kalangan, khususnya yang memiliki pandangan bahwa kekerasan dan kebid'ahan atau keburukan yang lain inheren ada atau melekat padanya. Namun pembacaan yang obyektif terhadap al-Qur'an yang menjadi sumber ajaran yang pertama dan utama dalam Islam dapat menunjukkan bahwa bantahan itu tidak benar. Karena itu pembicaraan tentang Islam harus dilakukan secara proporsional dengan memperhatikan realitasnya yang kompleks.

Sebagai risalah Tuhan yang transenden, Islam memang satu. Kesatuan risalah yang trandenden, dalam pandangan al-Qur'an tidak hanya terbatas pada agama yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad saja, tapi juga meliputi agama-agama yang diajarkan oleh nabi-nabi sebelumnya. S. an-Nisa', 4: 163 menyatakan bahwa Allah menurunkan wahyu kepada Nabi sebagaimana Dia telah menurunkannya kepada Nuh dan nabi-nabi sesudahnya (Nuh). Ayat ini dan ayat-ayat lain yang senada menunjukkan bahwa risalah yang dibawa Nabi Muhammad merupakan kelanjutan dari risalah-risalah yang telah dibawa oleh para nabi sebelumnya. Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad menjelaskan posisinya di antara para nabi yang diutus Allah dengan menggunakan perumpamaan. Dia menyatakan bahwa ibarat bangunan, Islam itu telah hampir selesai dibangun oleh para nabi terdahulu dan hanya kurang satu bata yang belum terpasang di salah satu sudutnya. Orang-orang yang mengelilingi bangunan itu merasa kagum akan keindahannya. Namun mereka menyayangkan, mengapa ada bagian yang kurang dan belum terpasang batanya. Dia menegaskan bahwa dia adalah batu bata yang kemudian dipasang di bagian yang kurang itu, yang membuat bangunan Islam menjadi sempurna (H.R. Imam Muslim).

Namun setelah turun dan diterima manusia yang memiliki otonomi dan kecenderungan berbeda-beda, Islam menjadi agama yang berkembang sesuai dengan kodrat manusia itu. Ia tidak monolitis karena ada variasi dalam penghayatan, pemahaman, dan pengamalannya. Variasi ini telah muncul sejak awal sejarah perkembangan Islam. Pada zaman Nabi banyak orang Arab yang masuk Islam dengan motif yang tidak murni agama. Oleh al- Qur'an mereka ini tidak dibenarkan untuk mengatakan bahwa mereka telah beriman dan hanya dibenarkan untuk mengatakan bahwa mereka telah masuk Islam. Al-Qur'an menilai demikian karena iman belum masuk ke dalam hati mereka (S. Al Hujurat, 49: 14). Dari teguran ini bisa dikatakan bahwa bertolak dari kenyataan yang secara obyektif terjadi pada massa pengikut Nabi, Islam dibedakan menjadi Islam formal dan Islam substantif. Mereka yang memeluk Islam karena dorongan politik (supaya selamat) dan ekonomi (supaya mendapatkan rampasan perang) secara formal telah dinyatakan sebagai telah masuk Islam. Tetapi secara substantif belum dinyatakan demikian karena mereka belum menghayati Islam yang substansinya adalah iman.

Pembedaan itu didasarkan pada tingkat penghayatan agama para pemeluk Islam ketika itu yang mempengaruhi perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan. Penghayatan agama merupakan masalah yang selalu aktual di kalangan para pemeluk agama. Karena itu pembedaan yang telah dilakukan sekitar empat belas abad yang lalu itu masih relevan sampai sekarang. Penafsiran dalam batas-batas tertentu juga melibatkan penghayatan. Maka pembedaan itu juga bisa digunakan untuk menilai atau mengukurnya. Ada penafsiran ayat-ayat yang menekankan pada bentuk dan ada yang menekankan pada substansi. Dapat diduga yang pertama dilakukan oleh para pendukung pandangan pro-*status quo,* dan yang kedua dilakukan oleh para pendukung pandangan anti *status quo.*

Tampaknya pembedaan manifestasi-manifestasi Islam dalam kehidupan umatnya ke dalam kategori-kategori yang masing-masing bisa disebut Islam tidak hanya diakui dalam sejarah saja, tetapi juga diakui dalam al-Qur'an yang menjadi sumber agama itu. Hal ini wajar karena al-Qur'an turun dalam situasi historis yang nyata dan terkadang memberikan kesaksian dan penilaian terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi pada zamannya. Hanya saja otoritas ketika itu masih tunggal di tangan Nabi, sehingga manifestasi-manifestasi keagamaan yang muncul dan berbeda bisa diselesaikan dengan baik dan tidak menimbulkan persoalan di kalangan umat.

Setelah itu keadaannya jauh berbeda. Tidak lama sesudah Nabi wafat, perkembangan Islam menjadi kompleks, termasuk yang menyangkut bidang

ajaran keagamaan, yang bisa dilihat dari berkembangnya mazhab-mazhab Ilmu Kalam dan Fiqh. Berkembangnya mazhab-mazhab ini sudah barang tentu di antaranya disebabkan oleh menyebarnya otoritas keagamaan yang semula hanya dimiliki Nabi, kemudian menjadi bisa dimiliki oleh ulama-ulama yang menjadi pewarisnya. Perkembangan mazhab-mazhab ini menandai berkembangnya perbedaan manifestasi Islam dalam pemikiran atau ide, yang di zaman Nabi tidak atau hampir tidak ada.

Perbedaan mazhab pada gilirannya akan menimbulkan perbedaan umat dalam menjalani kehidupan keagamaan dan sosial mereka. Hal ini secara nyata dapat dilihat dalam kehidupan para pengikut tarekat sufi yang menempuh cara hidup yang berbeda dengan mereka yang tidak mengikutinya. Perbedaan umat dalam menjalani kehidupan itu kemudian bertambah kompleks, ketika faktor budaya yang dominan dalam masyarakat dari mana mereka berasal, dan faktor-faktor sosial yang lain, ikut mewarnai kehidupan mereka sebagai umat. Dari sinilah muncul perbedaan manifestasi Islam dalam keumatan.

Dengan demikian ada tiga manifestasi Islam di kalangan umat pemeluknya: manifestasi dalam pemikiran atau ide, manifestasi dalam perbuatan dan manifestasi dalam keumatan. Dalam studi Islam kontemporer berkembang tiga pengertian yang digunakan untuk menunjuk Islam yang didasarkan pada ketiga manifestasi ini. Pengertian-pengertian itu adalah sebagai berikut:

Pertama,Islam normatif. Yang dimaksudkan dengan istilah ini adalah Islam yang terdapat dalam al-Qur'an yang diyakini kaum Muslimin sebagai firman Allah, yang menjadi dasar dan titik tolak dari agama yang dikenal dengan nama Islam. Di samping itu juga yang terdapat dalam hadis-hadis yang menjelaskan ajaran-ajaran moral dan keagamaan yang tidak dimaksudkan oleh Nabi untuk menjelaskan masalah-masalah khusus yang dihadapinya dan dihadapi umatnya.

Kedua,Islam historis. Yang dimaksudkan dengan istilah ini adalah tradisi yang berkembang di kalangan umat Islam, terutama setelah Nabi wafat, yang merupakan hasil dari pergumulan mereka dalam sejarah. Islam dalam pengertian ini meliputi pernyataan-pemyataan yang terdapat dalam hadis-hadis yang dikemukakan Nabi dalam situasi khusus dan tradisi atau ajaran-ajaran yang terdapat dalam literatur-literatur tafsir, fiqh, ilmu kalam dan tasawuf. Di samping itu juga meliputi semua yang dipikirkan, dikatakan dan dilakukan orang-orang Islam atas nama agama mereka, yang tidak terhitung banyaknya.

Islam historis ini kadang-kadang bisa berbeda dari Islam normatif.. Namun perbedaannya tidaklah seradikal perbedaan antara agama historis

dan normatif yang terdapat dalam Yahudi dan Kristen. Hal ini karena perbedaan sejarah dari masing-masing pendiri ketiga agama itu. Nabi Musa telah wafat sebelum memasuki tanah yang dijanjikan dan Yesus harus mengakhiri tugas kerasulannya di tempat "penyaliban". Adapun Nabi Muhammad, meskipun pernah terusir dari tanah kelahirannya, akhirnya bisa berkuasa di Arabia. Di samping menjadi rasul,pada masa hidupnya di Madinah dia juga menjadi kepala negara, panglima perang, administrator pajak dan peradilan dan menetapkan hukum-hukum. Pengalaman sejarah Nabi inilah yang mengakibatkan adanya interpenetrasi antara iman dan kekuasaan, agama dan negara dalam sebagian besar sejarah Islam.[1]

Ketiga,Islam peradaban. Kategori ini sebenarnya termasuk pengertian Islam historis, namun karena menonjol, ia sering disebut sebagai pengertian tersendiri. Istilah Islam peradaban menunjuk pada karya-karya yang dihasilkan oleh orang-orang Muslim dengan menerjemahkan nilai-nilai agama mereka ke dalam kebudayaan dan karya-karya yang dihasilkan di dunia Islam, meskipun diciptakan atau ditemukan oleh orang non-Muslim. Islam dalam pengertian ini mencakup banyak bidang: pendidikan, kedokteran, arsitektur, kesusasteraan, kesenian dan ilmu pengetahuan. Bernard Lewis menyebutkan dua yang terakhir dan menyatakan bahwa keduanya disebut Islam karena diciptakan di dunia Islam dan ditulis dalam bahasa Arab atau bahasa Islam yang lain.[2] Pernyataan Lewis ini sudah barang tentu tidak seluruhnya tepat karena kesenian dan ilmu pengetahuan Islam tidak hanya sekedar diciptakan di dunia dan ditulis dalam bahasa Islam, tapi ada nilai-nilai Islam yang diusahakan untuk diterjemahkan ke dalamnya.

Dengan demikian istilah Islam digunakan dengan pengertian yang sangat luas, yang sebagiannya (pengertian ketiga) dalam klasifikasi Barat sama sekali tidak disebut sebagai agama dan dipandang sebagai peradaban. Karena itu imbangan pengertian ketiga itu dalam Kristen bukanlah agama Kristen *(Christianity),* tapi umat Kristen *(Christendom).* Dalam perjumpaan budaya yang intens sekarang ini perbedaan klasifikasi itu telah menimbulkan masalah. Ketika Pakistan berhasil membuat bom nuklir dan sebagian kecil umat Islam melakukan teror, media massa Barat menyebutnya sebagai Bom Islam *(Isiamic Bomb)* dan terorisme Islam *(Islamic Terrorism).* Penyebutan itu tentu saja menimbulkan *stigma* bagi Islam sebagai agama yang penuh dengan kekerasan. Harus diakui di kalangan umat Islam memang ada orang atau kelompok tertentu yang menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan. Namun penggunaan kekerasan itu tidak hanya dilakukan oleh orang-orang Islam saja. Kaum fundamentalis dan ekstrimis dari umat lain juga sering

[1] Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (London: Routledge&Kegan Paul, 1984), hlm. 5.

[2] *Ibid.*

menggunakan cara itu. Bom dan teror yang mereka gunakan kemudian tidak disebut dengan label agama mereka. Karena itu pembuatan stigma itu merupakan salah satu bentuk ketidakadilan yang seharusnya juga segera ditinggalkan.

Pengertian Islam ini dapat menjadi dasar pemberian jawaban atas pertanyaan di atas secara proporsional. Islam normatif dalam pengertian al-Qur'an dan hadis Nabi yang universal, merupakan kitab dan teks rahmat yang kehadirannya dimaksudkan untuk mewujudkan kebaikan nyata yang berkaitan dengan realitas fundamental wujud manusia, yakni hidup baik dengan indikator hidup sejahtera *(lahum 'ajruhum 'inda Rabbihim),* damai *(wa la khaufun 'alaihim)* dan bahagia *(wa la hum yaĥzanun)* di dunia dan akhirat. Ketertinggalan dan menjadi tontonan yang memalukan tentu saja bukan merupakan kebaikan nyata yang diharapkan Allah yang mewahyukan al-Qur'an dan Rasulullah yang menjadi sandaran hadis. Ini berarti Islam normatif itu baik dan ketertinggalan umat yang membuat negara mereka menjadi negara gagal, terancam gagal dan potensial gagal sehingga hidup tidak sejahtera dan tidak damai, merupakan Islam historis yang tidak baik.

Kesenjangan antara Islam normatif dengan Islam historis dalam aspek praktek kehidupan umat disebabkan oleh aspek Islam historis yang lain, yakni tafsir Islam normatif yang menjadi Islam historis. Hal ini karena agama memiliki struktur yang terdiri atas kitab suci, tafsir dan masyarakat (umat). Umat menghayati dan mengamalkan agama berdasarkan tafsir kitab suci yang berkembang dalam ilmu-ilmu agama. Karena itu "ketidakbaikan" Islam historis secara struktural berpangkal pada tafsir al-Qur'an (dan hadis), bukan pada al-Qur'an sendiri. Tafsir yang berkembang dalam ilmu-ilmu agama Islam tidak dapat memberi inspirasi kepada umat untuk mewujudkan hidup baik dalam pengertian hidup sejahtera, damai dan bahagia yang dicita-citakan oleh al-Qur'an dan hadis.

B. Krisis Ilmu-Ilmu Agama Islam

Ilmu-ilmu agama Islam yang populer sampai sekarang adalah ilmu al-Qur'an dan tafsir (tafsir formal [ilmu tafsir] dan tafsir materiil [tafsir]), ilmu hadis, ilmu kalam, fikih dan ushul fikih dan ilmu tasawuf. Ilmu-ilmu itu menghasilkan kajian sesuai dengan obyeknya masing-masing. Ilmu al-Qur'an, tafsir dan ilmu hadis yang mengkaji al-Qur'an dan hadis menghasilkan teologi keagamaan (doktrin, ajaran dan wawasan agama Islam) secara umum. Kemudian 3 ilmu terakhir obyek kajiannya menghasilkan teologi keagamaan dalam bidang-bidang khusus: ilmu kalam dalam bidang akidah, fikih dan ushul fikih dalam bidang hukum, dan ilmu

tasawuf dalam bidang penyucian jiwa.

Ilmu-ilmu agama Islam tersebut dikembangkan dengan asumsi dasar(*postulat*) agama untuk Allah. Berdasarkan asumsi ini dalam ilmu-ilmu itu berkembang pandangan-pandangan fundamental atau paradigma tentang masing-masing obyek kajiannya. Ilmu al-Qur'an dan tafsir dikembangkan dengan paradigmapopuleral-Qur'an sebagai kitab undang-undang yang melampaui sejarah dan tidak tersentuh oleh sejarah. Ilmu hadis dikembangkan dengan paradigma formalistik, hadis adalah tafsir resmi al-Qur'an yang tidak berubah. Ilmu kalam dikembangkan dengan paradigma Allah adalah Tuhan yang sifat dasar-Nya adalah kuasa. Ilmu fikih dan ushul fikih dikembangkan dengan paradigma hukum yang baik adalah hukum Tuhan. Terakhir tasawuf dikembangkan dengan paradigma kedirian yang baik adalah kedirian yang bersatu dengan Tuhan atau dekat dengan-Nya saja.

Ilmu-ilmu agama yang demikian sudah barangtentu menghasilkan teologi keagamaan yang teosentris, yang menempatkan Tuhan sebagai pusat segala-galanya dan yang lain, termasuk manusia dengan segala pengalamannya, sebagai pinggiran yang tidak berperan secara signifikan di dalamnya. Dalam teosentrisme itu, teologi yang otoritatif adalah yang bersumber pada al-Qur'an dan hadis,*nash*, teks yang makna otentiknya adalah makna literal dan tidak boleh dimaknai lain. Di samping itu juga yang bersumber pada ulama salaf, yakni ulama-ulama dari kalangan *sahabat* (murid Nabi), *tabi'in* (murid *sahabat*) dan *atba' at-tabi'in* (murid *tabi'in*); dan pada ulama-ulama pendiri mazhab dan para pengikutnya yang ajaran-ajaran mereka tertulis dalam kitab-kitab yang di Indonesia populer disebut kitab kuning.Teologi keagamaan di luar itu dipandang sebagai *syubuhat,* kerancuan dalam agama.

Teosentrisme seperti itu berkembang dalam semua aliran Islam historis yang dipandang ortodoks (tradisionalisme, revivalisme, fundamentalisme dan modernisme konservatif) dan membentuk kultur peradaban masyarakat *ta'siri* (masyarakat yang memperberat agama dan mempersulit kehidupan). Kultur peradaban adalah kultur yang menentukan tinggi dan rendahnya peradaban masyarakat. Dalam kajian sosial setelah era modernisme, kultur itu diidentifikasi meliputi 3 kultur: kultur agama, kultur ilmu pengetahuan dan kultur sosial. Dengan teosentrisme tersebut di kalangan masyarakat *ta'siri* berkembang: kultur agama formalistik yang mengutamakan simbol-simbol agama dengan memperjuangkan Islam menjadi dasar negara dan atau menekankan ritual-ritual agama; ilmu pengetahuan dikotomik yang memisahkann ilmu-ilmu agama dari ilmu-ilmu umum dengan menjadikan keduanya sebagai alat untuk membela Tuhan, bukan sebagai alat untuk

mensejahterakan manusia; dan berkembang kultur sosial eksklusif dengan klaim kebenaran secara internal dan eksternal.

Dengan ketiga kultur tersebut masyarakat *ta'siri* menjadi masyarakat statis yang pasif terhadap perubahan, bahkan ada yang anti terhadapnya. Di samping itu mereka juga menjadi masyarakat sekuler terselubung karena hidup dengan satu nuansa, nuansa agama. Karena itu wajar jika di kalangan mereka tidak ada gagasan tentang stabilitas dan kemajuan yang menjadi kunci pembuka ketinggian peradaban manusia. Dalam pengalaman penulis sebagai dosen, tiadanya gagasan itu terlihat dengan jelas dari jawaban para mahasiswa banyak kelas dari berbagai angkatan pada program sarjana dan pascasarjana ketika kepada mereka ditanyakan dua pertanyaan pokok: pertama, apa inspirasi yang mereka peroleh dari Islam yang mereka peluk?; kedua, bagaimana seandainya semua penduduk Indonesia beragama Islam dan bergabung dalam ormas-ormas keagamaan yang ada sekarang. Mereka rata-rata hanya diam menerima pertanyaan pertamadan sebagian kecil menjawab: shalat, tawakal dan amal saleh. Ketika sebagian kecil itu dikejar dengan pertanyaan lanjutan, apakah dengan shalat dan tawakal kehidupan masyarakat menjadi baik dan apakah yang dimaksudkan dengan amal saleh? Mereka pun terdiam. Kemudian hampir semuanya menjawab pertanyaan kedua dengan "perang" dan hanya sekali ada yang menjawab dengan "aman dan damai".

C. Perubahan Sejarah

Pada zaman pra-modern ketiga kultur masyarakat statis dan sekuler terselubung itu tidak menjadi masalah karena menjadi kultur peradaban semua masyarakat. Pada zaman itu seluruh masyarakat di berbagai belahan dunia masih menjadi masyarakat "tradisional" yang menyelenggarakan kehidupan dengan sistem yang sama: ekonomi agraris, negara agama-kekuasaan, sosial feodal, politik otokrasi, hukum Tuhan, agama otoritarian dan lain-lain. Namun mulai abad ke-18terjadi perubahan sejarah besar. Dipicu dengan revolusi industri di Perancis masyarakat di beberapa belahan dunia mulai berubah menjadi masyarakat modern yang melalui perkembangan panjang menyelenggarakan kehidupan dengan sistem baru yang sesuai dengan sistem industri: ekonomi industri, negara bangsa-kesejahteraan, sosial egaliter, politik demokrasi, hukum positif, agama humanitarian dan lain-lain. Masyarakat yang maju sekarang adalah masyarakat yang telah melakukan transformasi dari masyarakat tradisional-agraris menjadi masyarakat modern-industri. Masyarakat yang masih tradisional dan belum melaksanakan transformasi menjadi masyarakat modern, termasuk umat Islam, menjadi masyarakat tertinggal.

Berdasarkan kenyataan ini tidak ada alternatif lain bagi umat Islam untuk mengentaskan diri dari ketertinggalan kecuali dengan memberi respon kreatif terhadap perubahan sejarah tersebut dengan melaksanakan transformasi sosial dari masyarakat tradisional-agraris menjadi masyarakat modern-industri. Umat lain yang pada masa penjajahan dan perang dingin masih tertinggal mampu bergerak maju karena melakukan transformasi melalui industrialisasi, sebagaimana yang bisa disaksikan pada Tiongkok dan India. Karena itu jika tidak melakukan transformasi, umat Islam pasti tetap dalam ketertinggalan dan terus menjadi tontonan yang memalukan dan pecundang abadi.

Transformasi sosial hanya bisa dilakukan dengan transformasi budaya yang mensyaratkan transformasi teologi. Hal ini karena satu masyarakat mewujudkan eksistensinya di tengah-tengah masyarakat lain berdasarkan sistem pengetahuan dalam agama yang menjadi subtansi dari kebudayaannya. Masyarakat yang maju menjadi maju karena sistem pengetahuan yang ada dalam agama mereka menggerakkan untuk mencapai kemajuan. Begitu juga sebaliknya. Karena itu tidak aneh jika ada pandangan bahwa umat Islam tidak dapat maju karena agama yang mereka peluk tidak menginspirasi untuk menjadi masyarakat yang maju.

Dalam al-Qur'an umat Islam ditegaskan menjadi masyarakat pilihan yang menjadi saksi sejarah umat manusia (al-Baqarah, 2: 143). Di zaman sekarang umat Islam menjadi saksi atas perubahan sejarah besar di atas. Mereka pun dituntut untuk dapat menjadi saksi yang adil yang dapat memilah mana yang merupakan ekses atau pop dan mana yang sejati dari perubahan tersebut, kemudian mengembangkan yang sejati untuk menyempurnakan peradaban maju yang telah ada. Untuk dapat mengambil tanggung jawab pengembangan sebagai konsekuensi dari kesaksian ini, mereka dituntut untuk bisa mengatasi kendala yang ada dalam diri mereka sendiri.

Umat Islam di zaman dahulu sukses melaksanakan tanggung jawab sejarah karena menjadi masyarakat berkemajuan. Di zaman Nabi umat memegang nilai-nilai kemajuan*(ni'mah)* di berbagai bidang yang membuat mereka *leading* dalam percaturan sosial-ekonomi-politik di Arabia. Sebagai kelanjutannya setelah memiliki budaya kemajuan, di zaman Abasiyah mereka memegang nilai-nilai kritis yang membuat mereka percaya diri untuk mengembangkan peradaban tinggi dengan nuansa filsafat dan ilmu pengetahuan yang dalam sejarah dikenal sebagai *the miracle of religion.*

Kerena itu supaya sukses melaksanakan tanggung jawab sejarah, umat Islam sekarang dituntut untuk dapat memiliki nilai-nilai kemajuan di zaman modern oleh Mahbubani diklasifikasi meliputi 7 pilar: ekonomi pasar, sains dan teknologi, meritokrasi, pragmatisme, budaya

perdamaian, aturan hukum, dan pendidikan. Mereka tertinggal karena belum memegang nilai-nilai tersebut.[3] Contohnya dalam ekonomi pasar, mereka hanya menjadi pasar dari produk-produk industri yang dihasilkan bangsa lain. Hal ini dikarenakan mereka tidak memiliki kemampuan untuk melakukan produksi dengan mesin yang menjadi mode produksi dalam masyarakat industri. Akibatnya peradaban produksi mereka berada pada posisi terendah di antara terendah, *asfala safilin,* sehingga mereka harus menggunakan produk-produk umat lain untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup, mulai dari peralatan rumah tangga sampai peralatan transportasi dan kantor, baik yang sederhana maupun yang canggih.

Belum memegang nilai tidak berarti tidak memiliki. Umat Islam sebenarnya memiliki nilai-nilai kemajuan tersebut. Nilai-nilai itu ada dalam al-Qur'an yang menjadi sumber ajaran agama mereka. Hanya saja nilai-nilai mulia yang ada di dalamnya selama ini tidak mereka aktualkan dan tertutup oleh sikap dan praktek hidup yang tidak maju. Kondisi ini dalam pandangan para apolog Muslim, bertolak belakang dengan Barat yang kitab suci agama mereka tidak memuat nilai-nilai kemajuan, tapi praktek hidup mereka sarat dengan nilai-nilai kemajuan, sehingga mereka maju dan menguasai dunia. Pandangan ini terungkap dalam pernyataan Amir Syakib Arsalan, pembaru Suriah, "Umat Islam menjadi masyarakat tertinggal atau terbelakang karena meninggalkan kitab suci mereka, sementara umat lain maju karena meninggalkan kitab suci mereka." Kenyataan ini menjadi ironi yang terungkap dalam pernyataan yang populer di kalangan kaum Muslim yang sadar, "(keagungan) Islam tertutup oleh kaum Muslimin sendiri, *al-Islam mahjub bial-muslimin."*

Pernyataan itu pertama-tama didengungkan oleh pembaru dari gerakan modernisme Mesir dengan kepeloporan Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh pada akhir abad ke-19. Mereka mengeluarkan pernyataan itu berangkat dari keprihatinan melihat adanya jurang yang lebar dan dalam antara cita dan fakta Islam. Citanya Islam itu unggul dan tidak diungguli *(al-islam ya'lu wa la yu'la 'alaih),* tapi faktanya kalah oleh imperialisme Barat. Citanya kaum Muslimin menjadi umat terbaik *(kuntum khaira ummah),* tapi faktanya mereka mejadi pecundang di bawah kekuasaan asing. "Islam" kalah dalam pandangan mereka karena Islam yang diyakini dan diamalkan bukan Islam otentik yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah, tapi Islam yang telah bercampur dengan unsur-unsur yang mengotorinya, baik dari luar maupun dari dalam, dalam aliran yang kemudian populer dikenal dengan tradisionalisme.

Noda yang menimpa Islam yang dianut umat ketika itu menurut para

[3] Kishore Mahbubani, *Asia Hemisfer Baru Dunia: Pergeseran Kekuatan Global ke Timur yang Tak Terelakkan*(Jakarta: Kompas, 2011), hlm. 61-118.

pembaru adalah mistisisme, tradisi luar dan mentalitas pecundang. Ketiga hal itu mengotori Islam dalam bentuk-bentuk kepercayaan, sikap dan praktek yang di antaranya berupa tahayul, bid'ah, khurafat, predestinasi, tasawuf dekaden yang menekankan kehidupan akhirat-antidunia dan capaian supranatural, taklid buta, anti ijtihad dan kebebasan berfikir, dan sibuk dengan hal-hal yang remeh-temeh.

Noda-noda dalam Islam itu menurut para pembaru harus dibersihkan. Noda-noda tersebut mengotori Islam karena perumusan ajaran-ajarannya tidak langsung dari sumbernya, tapi dari tradisi yang ada dan diwarisi dari generasi ke generasi. Oleh sebab itu mereka menyerukan keharusan kembali kepada al-Qur'an dan hadis supaya dapat menemukan ajaran Islam yang sejati.

Dalam agenda pembersihan dengan kembali kepada al-Qur'an dan hadis ini pada batas-batas tertentu para pembaru memiliki kesamaan dengan para pemurni dari revivalisme Islam. Bedanya pemurni-revivalis menekankan pemurniaan dengan membersihkan Islam dari unsur-unsur budaya-mistik yang menodainya dan menekankan otorisasi tradisi ulama salaf dalam kehidupan agama dan sosial umat. Adapun pembaru-modernis menekankan yang pertama dan pembangunan umat berdasarkan landasan ajaran Islam yang diperbarui dengan semangat kebebasan ijtihad yang berkembang subur di kalangan ulama salaf.

Para pembaru modernis memberi peran yang besar kepada akal dalam perumusan doktrin Islam. Mereka menolak hadis-hadis yang tidak sesuai dengan akal dan menakwilkan ayat-ayat tertentu supaya penafsirannya sesuai dengannya. Perumusan demikian dimaksudkan supaya Islam dapat dijadikan landasan teologis yang kuat dalam merespon isu-isu aktual dalam pembangunan di negara-negara Muslim.

Kemudian ketika pelaksanaan pemberian respon dan pembangunan dalam kerangka modernisme selalu menyetujui dan menggunakan pola-pola Barat sehingga modernisasi di dunia Muslim dipandang identik dengan westernisasi, maka muncullah reaksi terhadap modernisme. Reaksi itu mengambil bentuk gerakan modernisme konservatif dan fundamentalisme yang menjadikan Islam tidak hanya sekedar sebagai agama, tapi juga sebagai ideologi politik-sosial ekonomi. Bedanya moderrnisme konservatif masih mengakomodir negara dan berjuang dalam kerangka nasional, sedang fundamentalisme menolak negara dan menjadi gerakan ekstra negara.

Di samping itu gejala westernisasi juga memunculkan reaksi dari neo-modernisme yang melihat perumusan doktrin dalam tradisi modernisme cenderung sporadis, tidak sistematis dan tidak menangkap elan vital al-Qur'an. Karenanya mereka pun merumuskan doktrin Islam yang dalam

bidang teologi bersumbu pada tauhid dan dalam bidang sosial bersumbu pada keadilan yang menjadi ideal moral al-Qur'an. Berdasarkan asumsi ini maka Rahman merumuskan ajaran pokok Islam meliputi delapan aspek danmerupakan ajaran-ajaran pokok Islam yang dapat dijadikan acuan dalam merespon isu aktual dan pembangunan yang dilakukan umat.[4]

Gerakan Modernisme dengan penerus Neo-modernisme telah berjuang memajukan umat lebih dari satu abad, namun secara umum belum berhasil mentransformasikan mereka menjadi masyarakat modern sehingga relatif sendirian sebagai masyarakat tertinggal sebagaimana disebutkan di atas. Kebelumberhasilan ini sudah barang tentu karena teologi yang berkembang dalam kedua gerakan itu dipandang sebagai kerancuan sehingga tidak menghasilkan transformasi teologi yang menjadi syarat terjadinya perubahan budaya dan sosial.

Telah diketahui bahwakedua gerakan tersebut menggunakan ijtihad sebagai metode untuk melaksanakan pembaruan Islam. Hanya saja modernisme menggunakannya tanpa melakukan perubahan konseptual terhadapnya. Mereka menggunakan ijihad dengan pengertian lama yang dikemukakan para ulama ushul Fiqh: pengerahan segala kemampuan oleh fuqaha untuk menemukan pengetahuan tentang ketentuan-ketentuan syariah.[5] Halnya berbeda dengan Neo-modernisme yang menggunakan ijtihad dengan perubahan konseptual dan definisinya menjadi: usaha memahami makna teks yang relevan atau tradisi masa lalu, yang berisi hukum; dan mengubah hukum itu dengan memperluas, membatasi atau cara-cara modifikasi lain sehingga situasi baru dapat dinaungi oleh hukum (teks) tersebut dengan satu solusi baru.[6] Dalam Ushul Fiqh ada adagium bahwa ijtihad tidak boleh dilakukan terhadap hal-hal yang ada nash-nya dalam al-Qur'an dan hadis. Teologi keagamaan dalam modernisme dan neo-modernisme dikembangkan dengan ijtihad terhadap hal-hal yang ada nash-nya dalam al-Qur'an dan hadis. Karena itu wajar jika mereka dipandang sebagai *syubuhat,* kerancuan dalam agama, dan dalam tradisi modernisme ada modernisme konservatif.

Dengan demikian transformasi teologi untuk transformasi budaya dan sosial umat Islam menjadi masyarakat modern-industri tidak dapat dilakukan dengan melalui ijtihad semata. Hal ini karena ijtihad pada dasarnya merupakan aktifitas penalaran yang pelaksanaannya tidak dapat dilepaskan dari ilmu-ilmu agama Islam yang menaunginya. Ketika dilaksanakan dalam naungan ilmu berparadigma agama untuk Tuhan, maka teologi yang

---

[4] Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an,* (Chicago: Biblioteca Islamica, 1980).

[5] Muhammad al-Khudlari Bik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), hlm. 367.

[6] Fazlur Rahman, *Islam &Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chocagi Press, 1984), hlm. 8

dihasilkanya bersifat teosentris. Kemudian ketika konsepnya diubah tanpa merekontruksi ilmu-ilmu yang menaunginya, maka hasilnya pun ditolak dan dinyatakan sebagai syubuhat sebagaimana barusan dijelaskan.

Karena itu alternatif epistemologis untuk transformasi teologi tersebut adalah rekontruksi ilmu-ilmu agama Islam. Kontruksi ilmu-ilmu ini sejak pengembangannyapada abad ke-8 M menggunakan asumsi dasar agama untuk Tuhan. Asumsi dasar ini tetap digunakan ketika dilakukan revitalisasi terhadapnya karena mengalami krisis sehubungan dengan aktifitas ijtihad yang dilakukan di dalamnya dominan menggunakan penalaran rasionalistik dan legalistik yang kering. Untuk mengatasi krisis itu al-Ghazali melakukan revitalisasi dengan menekankan keharusan penggunaan penalaran 'irfani sehingga tercapai keseimbangan antara kepercayaan, ibadah dan spiritualitas. Krisis yang dialami umat Islam sekarang tidak sekedar krisis keseimbangan itu, tapi jauh lebih besar dan kompleks, yakni krisis kebudayaan. Mereka hidup di zaman modern-industri dengan kultur tradisional-agraris. Berkaitan dengan ini rekontruksi ilmu-ilmu agama Islam untuk menghasilkan teologi keagamaan yang dapat menjadi landasan teologis bagi mereka dalam melakukan transformsi budaya dan sosial menjadi masyarakat modern-industri, merupakan satu keniscayaan yang mestinya sudah dilakukan gerakan modernisme sejak awal berdirinya pada akhir abad ke-19 lalu.

D. Agama Dari Tuhan untuk Manusia

Ilmu dibangun berdasarkan asumsi dasar atau postulat yang diyakini kebenarannya. Karena itu rekonstruksi ilmu-ilmu agama Islam mau tidak mau harus dilakukan dengan mengganti asumsi dasar "lama" dengan asumsi dasar "baru". Telah disebutkan bahwa asumsi dasar "lama" yang digunakan selama ini adalah agama untuk Tuhan. Lalu apa asumsi dasar "baru" penggantinya?

Jawaban atas pertanyaan ini diberikan dengan berangkat dari al-Anbiya', 21: 107 yang menegaskan bahwa risalah Nabi Muhammad merupakan rahmat bagi seluruh alam. Penegasan ini menunjukkan bahwa agama Islam yang didakwahkannya berasal dari Allah dan diwahyukan dengan tujuan untuk mewujudkan rahmat bagi mereka, khususnya manusia. Berdasarkan ayat ini jelaslah bahwa asumsi dasar "baru" itu adalah agama dari Tuhan untuk manusia.

Dengan asumsi dasar "baru" itu ilmu-ilmu agama Islam menjadi berpusat pada Allah sekaligus pada manusia (teo-antropo-sentris) secara proporsional. Keperpusatan pada Allah secara proporsional berarti bahwa ilmu-ilmu agama Islam dikembangkan berdasarkan kepercayaan kepada

kehendak Allah Yang Maharahman dan Maharahim yang diungkapkan dalam ayat-ayat *qauliyah* (al-Qur'an), *kauniyah* (alam) dan *tarikhiyah* (sejarah). Kemudian keberpusatan pada manusia berarti bahwa ilmu-ilmu tersebut dikembangkan berdasarkan kemampuan manusia yang diberi amanah kemerdekaan oleh Allah (al-Ahzab, 33: 72) yang memiliki pengalaman otentik dalam mewujudkan hidup baik *(hayah thayyibah)* yang sejahtera *(lahum ajruhum 'inda rabbihim),* damai *(wa la khaufun 'alaihim),* dan bahagia *(wa la hum yahzanun)* di dunia dan di akhirat. Keberpusatan secara proporsional ini membuat ilmu-ilmu agama Islam dapat mengembangkan teologikeagamaan yang secara teologis sesuai dengan keimanan kepada Allah, secara epistemologis sesuai dengan pengalaman manusia dan secara aksiologis berpihak pada nasib manusia.

Teologi demikian sudah barangtentu dapat menjadi basis bagi umat untuk membangun kultur peradaban masyarakat tinggi *(ya'lu wa la yu'la 'alaih):* kultur agama etis, agama yang memuliakan Allah sekaligus memuliakan manusia *(hanifiyah samhah)*; kultur ilmu profetik, ilmu yang meninggikan derajat semua bidang kehidupan (al-Mujadalah, 58: 11) dan meningkatkan spiritualitas manusia (Fathir, 35: 28); dan kultur sosial humanis: sistem sosial egalitarianisme, struktur sosial masyarakat majmuk, identitas masyarakat pilihan, jiwa masyarakat jiwa besar dan kepribadian masyarakat unggul(al-Baqarah, 2: 143-145). Dengan kultur peradaban tinggi itu umat pasti terhindar dari kehinaan dan kemiskinan. Dalam pembangunan kultur peradaban tinggi, dinamika dan keterbukaan menjadi keniscayaan. Hal ini mau tidak mau mengharuskan umat untuk menjadi masyarakat *taysiri,* masyarakat yang dinamis, terbuka dan mempermudah kehidupan. Keharusan ini sebenarnya secara jelas telah ditunjukkan Ali Imran, 3: 112 yang menegaskan keharusan membangun keseimbangan hubungan dengan Allah dan manusia *(hablum minanllah dan hablun minan nas)*untuk menghindari kehinaan dan kemiskinan. Kemuliaan dan kesejahteraan manusia sebagai pribadi dan kelompok hanya dapat diwujudkan dengan kesedarejatan dalam hubungan di antara mereka. Tanpa kesederajan pasti terjadi ketimpangan, bahkan eksploitasi. Karena masyarakat modern adalah masyarakat industri, maka kesederajatan di antara mereka hanya dapat diwujudkan dengan menjadi masyarakat industri. Masyarakat yang memilih tetap menjadi masyarakat agraris, pasti mengalami kehinaan dan kemiskinan. Dengan demikian melalui pengembangan ilmu-ilmu agama Islam yang teo-antropo-sentris, umat dapat terhindar dari kehinaan dan kemiskinan sebagaimana yang dianjurkan al-Qur'an.

E. Kerangka Kebudayaan

Pengembangan ilmu-ilmu agama Islam untuk menghasilkan

teologikeagamaan yang dapat menjadi basis pembangunan kultur peradaban tinggi meniscayakan penggunaan kerangka. Karena kultur tersebut merupakan bagian dari kebudayaan maka mau tidak mau kerangka yang harus digunakan adalah kerangka kebudayaan.

Kebudayaan dalam pengertian yang dikemukakan oleh ahli ilmu sosial adalah seluruh total dari pikiran, karya dan hasil karya manusia yang tidak berakar pada nalurinya. Karenanya, kebudayaan hanya bisa dicetuskan manusia setelah menempuh proses belajar.[7] Dalam pengertian yang luas ini, kebudayaan meliputi 7 unsur universal: sistem religi dan upacara keagamaan; sistem dan organisasi kemasyarakatan; sistem pengetahuan; bahasa; kesenian; sistem mata pencaharian hidup; dan sistem teknologi dan peralatan.[8] Kemudian jika dilihat dari wujudnya, menurut Koentjaraningrat, kebudayaan memiliki 3 wujud:

1. Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari kepercayaan, ide, gagasan, nilai, norma, peraturan dan lain-lain (sistem pengetahuan);
2. Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat (sistem sosial);
3. Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia (sistem artifak).[9]

Kebudayaan dengan pengertian, unsur dan wujud itu menentukan dan menggambarkan baik dan buruknya kehidupan satu masyarakat. Bagian awal dari kebudayaan yang menentukan baik dan buruknya kehidupan mereka adalah sistem pengetahuan. Hal ini karena manusia melakukan dan menghasilkan sesuatu sesuai dengan apa yang dia ketahui dan yakini, sehingga sistem pengetahuan itu merupakan landasan yang menggariskan jalan yang ditempuh individu dalam melakukan aktivitas kelakuan berpola dan menghasilkan karya dalam masyarakat.

Sesuai dengan keluasan wilayah itu, pengembangan ilmu-ilmu agama Islam berkerangka kebudayaan tidak cukup dilakukan dengan merumuskan sistem pengetahuan yang dijarkan dalam al-Qur'an dan hadis. Ia juga harus dilakukan dengan merumuskan pelembagaannya dalam kehidupan sosial dan dan dalam penciptaan dan pemanfaatan wujud-wujud materiil kebudayaan untuk kemaslahatan umat manusia.

Penggunaan kerangka kebudayaan dalam pengembangan ilmu-ilmu agama Islam sebenarnya merupakan penggunaan kerangka syari'ah yang dikonsepsikan al-Qur'an. Dalam al-Jatsiyah, 45: 18 disebutkan:

"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat dari

---

[7] Koentjaraningrat,*Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 1.

[8] *Ibid.,* hlm. 2.

[9] *Ibid.,* hlm. 5.

urusan. Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui".

Dalam ayat ini Nabi diperintahkan untuk mengikuti syari'ah yang disebut dengan istilah *syari'ah min al-amr*. Pembicaraan ayat tersebut berhubungan dengan pembicaraan ayat-ayat sebelumnya, terutama mulai ayat 16. Dalam ayat 16 ini ditegaskan bahwa kepada Bani Israil Allah telah memberikan *al-kitab, al-hukm, al-nubuwwah,* rejeki yang baik dan keunggulan atas bangsa-bangsa yang lain. Berikutnya dalam ayat 17, ditegaskan bahwa Allah telah memberikan kepada mereka *bayyinat min al-amr,* bukti-bukti yang jelas dari urusan itu. Dua ayat ini sama-sama berbicara tentang Bani Israil. Karena itu pemahamannya seharusnya tidak dipisahkan, sehingga urusan yang dimaksudkan dalam ayat 17 itu adalah kelima hal yang disebutkan dalam ayat 16. Jadi di samping diberi lima hal tersebut *(al-kitab* dan seterusnya), Bani Israil juga diberi bukti-bukti yang jelas bahwa kelimanya telah diberikan kepada mereka. Selanjutnya dalam ayat 18 ditegaskan bahwa Allah menjadikan Nabi Muhammad berada pada *syari'ah min al-amr,* jalan dari segala urusan. Pemahaman ayat ke-18itu seharusnya juga tidak dipisahkan dari dua ayat sebelumnya sehingga yang dimaksudkan dengan *al-amr* (segala urusan) di dalamnya adalah *al-amr* yang disebutkan dalam kedua ayat sebelumnya tersebut, yakni kelima hal yang telah diberikan kepada Bani Israil. Dengan demikian apabila ketiga ayat tersebut dipahami sebagai satu kesatuan, maka syariah yang ditempuh Nabi berdasarkan bimbingan dari Allah adalah jalan *al-kitab, al-hukm, an-nubuwwah,* rejeki yang baik dan keunggulan atas bangsa-bangsa lain.

Dalam perspektif kebudayaan, kelima hal di atas, dengan memperhatikan seluruh pembicaraan al-Qur'an yang berkaitan dengannya dan fakta sejarah yang diketahui, dapat disebut sebagai unsur-unsur kebudayaan:

1. Sistem religi dan upacara keagamaan *(al-kitab:* kepercayaan tauhid dan ibadah atau ritual);
2. Sistem dan organisasi kemasyarakatan *(al-hukm:* kekuasaan untuk pengendalian sosial dan kepemimpinan untuk mempengaruhi guna mencapai tujuan masyarakat);
3. Sistem pengetahuan *(al-Nubuwwah:* tugas kenabian membangun peradaban hanya bisa dilaksanakan dengan pengetahuan yang benar, tepat dan memadai);
4. Bahasa (*al-nubuwwah:* para nabi menjalankan tugas kenabian menggunakan bahasa kaumnya untuk menyampaikan pesan [Ibrahim, 14: 4]);
5. Kesenian *(al-nubuwwah:* para nabi membangun peradaban dengan

–dalam batas-batas tertentu- mengembangkan kesenian, seperti Adam mengembangkan seni berpakaian dan Hud mengembangkan seni bangunan atau arsitektur);

6. Sistem mata pencaharian hidup (rezki yang baik: kerja perdagangan, industri, peternakan, pertanian dan lain-lain); dan
7. Sistem teknologi dan peralatan (keunggulan atas bangsa-bangsa lain: teknologi pengolahan air; pengolahan emas, perak dan baja; dan lain-lain).

Sesuai dengan kebudayaan yang meliputi kehidupan manusia yang dijalani dengan belajar, penggunaan kerangka kebudayaan dalam pengembangan ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi komprehensif (luas dan lengkap) berwawasan kehidupan yang menyeluruh, tidak sektoral terbatas pada akidah, hukum dan spiritualitas sebagaimana yang dominan selama ini. Keterbatan wawasan ini menyebabkan umat Islam tidak memiliki perhatian terhadap, bahkan kesadaran tentang, bidang-bidang kehidupan di luar tiga sektor di atas sehingga mereka mengalami ketertinggalan dalam ekonomi, ilmu pengetahuan, sosial dan lain-lain yang disinggung di depan.Di samping meniscayakan perumusan teologi komprehensif, penggunaan kerangka kebudayaan tersebut juga meniscayakan perumusan teologi yang kohesif (utuh dan terpadu) tidak departemantalis, terbagi-bagi ke dalam bagian-bagianyang terpisah satu dari yang lain sebagimana yang terjadi sampai sekarang yang di antaranya terlembaga dalam fakultas-fakultas di lingkungan perguruan tianggi Agama Islam. Departementalisme ini mungkin menjadi salah satu faktor yang menyebabkan umat Islam memiliki kepribadian terbelah, religius tapi berakhlak rendah. Dengan demikian penggunakan kerangka kebudayaan dalam pengembangan ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi yang sistematis.

Kemudian sesuai pula dengan kebudayaan sebagai kehidupan yang dijalani melalui belajar, penggunaan kerangka kebudayaan dalam ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi yang dapat dilaksanakan dalam kehidupan pribadi dan kelompok (praktis). Hal ini tidak hanya sesuai dengan tuntutan kebudayaan, tapi juga menjadi tuntutan Islam sebagai agama amal yang mengharuskan umat untuk mengekspresikan iman dalam perbuatan nyata. Perumusan teologi demikian sudah barang tentu hanya bisa dilakukan denganmemperhatikan tempat di mana umat berada dan pada waktu di zaman mereka hidup. Perumusan teologi tanpa memperhatikan dua variabel ini pasti membuat Islam tidak dapat menjadi sumber motivasi dan inspirasi bagi umatnya untuk mewujudkan hidup baik *(hayah thayyibah)* sebagaimana yang dicita-citakan al-Qur'an.

Terakhir sesuai pula dengan kebudayaan sebagai kehidupan yang dijalani melalui belajar, penggunaan kerangka kebudayaan dalam ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi yang dapat meninggikan kehidupan (fungsional). Hal ini karena belajar tidak hanya untuk bisa, tapi juga untuk meningkat sebagaimana yang ditunjukkan dalam sejarah manusia yang terus mengalami peningkatan peradaban. Perumusan teologi yang dapat meninggikan kehidupan itu tidak hanya sesuai dengan tuntutan kebudayaan, tapi juga sesuai dengan tuntutan Islam sebagai agama yang wahyu pertamanya adalah *iqra'*. Sebagai wahyu pertama, *iqra'* sebenarnya mengajarkan umat supaya memiliki literasi teknis, fungsional dan kebudayaan. Di samping itu juga mengajarkan mereka supaya menjadi *the learning society,* masyarakat yang terus belajar untuk terus meningkatkan derajat kehidupan mereka.

F. Metodologi

Sesuai dengan kerangka kebudayaan tersebut, perumusan teologi Islam, termasuk akidah yang dibicarakan dalam buku ini, harus dilakukan melalui penafsiran al-Qur'an dengan paradigma yang kompatibel dengannya. Dalam peta ilmu-ilmu keislaman, ilmu tafsir termasuk ilmu yang belum matang (*ghair an-nadlji*) dan terbuka untuk diperbaharui dan dikembangkan. Sejarah tafsir al-Qur'an secara garis besar dapat dibedakan menjadi tafsir pra-modern dan tafsir modern. Dilihat dari perspektif sejarah perkembangan ilmu pengetahuan yang menurut Thomas Kuhn berlangsung secara dealektik dan revolusioner, tafsir dalam dua periode itu dikembangkan dengan menggunakan paradigma. Paradigma adalah pandangan fundamental tentang pokok persoalan (*subject matter*) dari obyek yang dikaji.[10] Dalam studi tafsir, obyek itu adalah al-Qur'an. Jadi paradigma tafsir itu adalah pandangan mendasar mengenai al-Qur'an yang ditafsirkan, berkenaan dengan apa yang seharusnya dikaji dari kitab itu.

Para penafsir al-Qur'an pasti menggunakan paradigma dalam penafsiran yang dilakukan, karena ia *inheren* ada dalam teori tafsir, yang dengan sadar atau tidak, digunakan dalam penyusunan tafsir. Sampai zaman pra-modern ada tiga paradigma tafsir yang pernah dominan, masing-masing dengan teorinya sendiri dan menghasilkan tafsir *normal science* yang melimpah dan berpengaruh. *Pertama*, paradigma kompleksitas al-Qur'an. Paradigma ini berupa pandangan fundamental bahwa al-Qur'an merupakan sebuah kitab suci yang kompleks dan tafsir harus menguraikan kerumitannya. Sebagai konsekuensinya, tafsir harus mengupas banyak hal termasuk yang teknis, seperti cara pengucapan kata-kata al-Qur'an. Karena

[10] Lihat George Ritzer, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, peny. Alimandan (Jakarta: Rajawali Pers, 1980), hlm. 4.

itu paradigma tersebut diterapkan dalam satu teori penafsiran yang dapat disebut teori teknis. Teori ini dirumuskan dalam definisi yang menyatakan bahwa tafsir itu adalah kajian mengenai cara melafalkan kata-kata al-Qur'an, pengertiannya, ketentuan-ketentuan yang berlaku padanya ketika berdiri sendiri dan ketika berada dalam susunan, arti yang dimaksudkannya dalam susunan kalimat al-Qur'an, dan lain-lain yang melengkapi kajian mengenai hal-hal itu.[11]

Penerapan teori itu dalam penafsiran al-Qur'an telah menghasilkan banyak karya tafsir, terutama yang bercorak kebahasaan, seperti *Tafsīr al-Baidlawi* dan *az-Zamakhsyari*, yang memberikan sumbangan besar dalam studi al-Qur'an. Namun karena apa yang menjadi pokok persoalan yang dikaji oleh kitab-kitab itu pada dasarnya adalah masalah-masalah yang berhubungan dengan aspek teknis al-Qur'an, maka tafsir yang dimuatnya menjadi elitis dan hanya bisa diakses oleh orang-orang yang memiliki keahlian di bidang-bidang teknis itu.

Kedua, paradigma eksplanasi al-Qur'an. Paradigma ini berupa pandangan fundamental bahwa al-Qur'an yang menjadi kitab suci yang mengikat bagi umat Islam, memerlukan penjelasan. Pihak yang memiliki otoritas untuk memberi penjelasan bukan hanya Nabi, sahabat dan tabi'in saja. Generasi ulama yang datang sesudah mereka juga memiliki otoritas, meskipun ada keterbatasan kemampuan mereka dalam menjelaskan al-Qur'an. Namun hal itu harus ditolerir, karena tanpa diberi penjelasan, al-Qur'an bisa menjadi kitab suci yang tidak bermakna secara moral dan sosial. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa paradigma tersebut diterapkan dalam teori akomodasi.Teori ini dirumuskan dalam definisi yang menyatakan bahwa tafsir itu adalah kajian untuk menjelaskan maksud al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia.[12]

Teori kedua ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran al-Qur'an dan menghasilkan banyak karya tafsir dengan beberapa corak, seperti corak *isyāri* dan *falsafi*. Toleransi yang besar dalam teori itu memungkinkan penafsir yang melakukan pengembaraan intelektual dan spiritual yang luas dan tinggi untuk menuangkan hasil pengembaraannya dalam tafsir yang disusunnya, yang sebagiannya bisa dipandang sebagai "liar" karena sulit untuk dicerna oleh orang yang tidak memiliki pengalaman pengembaraan yang sama.

Ketiga, paradigma reduksionis. Paradigma ini berupa pandangan fundmental bahwa al-Qur'an yang dalam Islam merupakan dalil yang memiliki otoritas tertinggi harus dijadikan sumber legitimasi untuk

[11] Al-Suyuti, *at-Tahbīr fī 'Ilm at-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. 15.

[12] *Ibid.*

mendukung mazhab supaya dapat mempunyai kekuatan di kalangan umat. Paradigma ini diterapkan dengan teori ta'wil dalam pengertian mengatur ayat al-Qur'an dalam penafsiran untuk bisa mendukung mazhab yang dianut oleh penafsir. Tidak ada yang merumuskan teori ini secara definitif. Teori itu diketahui ada dari praktek yang dilakukan oleh banyak penafsir dan dari ungkapan sebagian dari mereka. Di antara ungkapan yang secara gamblang menunjukkan teori itu adalah pernyataan al-Karkhi bahwa "Tiap-tiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat pendukung-pendukung mazhab kami, maka ayat atau hadis itu harus ditakwil atau dinyatakan mansukh". [13]

Teori ketiga ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran al-Qur'an dan menghasilkan banyak karya tafsir yang bercorak partisan, baik dalam kalam, fiqh maupun politik, seperti *Tafsīr ar-Rāzī*. Dalam sejarah, penerapan teori itu bisa membuat al-Qur'an menjadi rahmat bagi satu mazhab dan dalam waktu yang bersamaan menjadi laknat bagi mazhab yang lain, sehingga ia tidak menjadi solusi, bahkan malah menjadi problem bagi umat.

Tafsir al-Qur'an pra-modern yang dihasilkan dengan menggunakan tiga paradigma tersebut, sebagai *normal science*, telah mengalami krisis sehingga tidak bisa dijadikan rujukan bagi umat Islam untuk menjawab tantangan-tantangan zaman yang baru. Karena itu para perintis dan penerus pembaruan Islam berusaha untuk mengembangkan paradigma baru yang mereka pandang bisa kompatibel untuk memberi repon kreatif terhadap tantangan-tantangan itu. Ada dua paradigma yang mereka kembangkan. *Pertama,* paradigma petunjuk al-Qur'an yang dikembangkan *al-Manar*. Paradigma ini terdapat dalam rumusan definisi operasional yang digunakan kitab tersebut:

> Tafsir yang kami usahakan adalah pemahaman al-Qur'an sebagai agama yang menunjukkan manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat. Ini merupakan tujuan yang tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi konsekuensi atau alat untuk mencapainya.[14]

Paradigma ini diterapkan dalam teori fungsional penafsiran untuk membangun peradaban. Paradigma ini digunakan oleh Fazlur Rahman dengan metode hermeneutika yang telah dielaborasinya dan Sayyid Quthb dengan tafsir ideologisnya.

Kedua, paradigma kesusasteraan al-Qur'an. Paradigma ini dikembangkan

---

[13] Al-Dzahabī, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003),II, hlm. 32.

[14] Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), I, hlm. 17.

oleh Amin al-Khuli yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab yang akbar dan harus diapresiasi dalam penafsirannya. Karena itu dia mendefinisikan tafsir sebagai studi kesusasteraan tentang al-Qur'an yang benar metode, lengkap aspek dan sistematis pembagiannya.[15] Paradigma ini diterapkan dalam teori murni penafsiran untuk menemukan makna yang dikehendaki al-Qur'an pada masa pewahyuannya dan digunakan oleh Bintu al-Syati' dan Ahmad Khalafullah, juga Arkoun.

Di samping kelima paradigma di atas, ada satu paradigma lagi yang telah disinggung di depan, yakni paradigma al-Qur'an kitab undang-undang. Dalam paradigma ini al-Qur'an dikaji dan diterima sebagai undang-undang dengan ketentuan-ketentuan hukum yang berdaulat, berlaku sepanjang zaman dengan melampaui sejarah dan tidak tersentuh oleh sejarah. Paradigma ini sebenarnya lahir dari sejarah perumusan dan kodifikasi hukum pada masa Dinasti Abasiyahyang pada abad ke-9 berkembang menjadi imperium besar dan membutuhkan aturan hukum untuk mewujudkan ketertiban sosial. Banyak ulama, termasuk imam-imam mazhab empat, terpanggil untuk merespon kebutuhan itu dengan menggali hukum-hukum dari al-Qur'an. Hal ini dimungkinkan karena Abasiyah, sesuai dengan zaman kekuasaanya, merupakan negara agama (Islam) dan tidak membentuk lembaga legislasi resmi. Praktek para ulama itu kemudian diikuti oleh beberapa ulama dari generasi-generasi sesudahnya dengan menggunakan teori formal penafsiran untuk mengeksplorasi hukum dari al-Qur'an dan menghasilkan tradisi tafsir ayat-ayat hukum. Tradisi ini terus berkembang sampai sekarang meskipun negara-negara Muslim modern telah memiliki lembaga legislasi resmi danzaman Abasiyah dan negara agama telah lama lewat.

Penggunaan paradigma petunjuk dan kesusateraan al-Qur'an dalam penafsirannya dewasa ini juga telah mengalami krisis karena diterapkan untuk merumuskan ideologi Islamisme yang membuat ketertinggalan umat Islam menjadi semakin dalam. Harus diakui bahwa tafsir ideologis itu merupakan penyimpangan dari gagasan awal pengembangan kedua paradigma tersebut. Namun penyimpangan ini tampaknya tidak dapat dihindarkan karena keduanya secara teologis dibangun dari fungsi al-Qur'an, bukan dari tujuan pewahyuannya. Fungsi yang dilepaskan dari tujuan, pelaksanaannya dapat jauh dari tujuan itu sendiri meskipun telah dibuat kendali untuk mengarahkannya. Dalam gagasan awalnya paradigma petunjuk al-Qur'an telah ada kendali "meninggikan peradaban' *(al-adaby al-ijtimay)* yang dibuat oleh Muhammad Abduh dan dalam perkembangannya ada kendali "keadilan sosial" yang dibuat oleh Fazlur Rahman. Namun

[15] Amin al-Khuli, "Tafsir", dalam *Dairah al-Ma'atif al-Islamiyah,* ed. Ibrahim Zaki Khursyid dkk (Kairo: as-Sya'b, 1933), IX, hlm. 430.

ternyata kendali itu tidak efektif mengarahkan ketika terjadi perbedaan persepsi tentang ketinggian peradaban dan keadilan sosial.

Karena itu penafsiran dalam pengembangan teologi Islam wajib menggunakan paradigma yang dibagun dari tujuan pewahyuan al-Qur'an yang dalam al-Qashash, 28: 86 dan ad-Dukhan, 44: 6 ditegaskan sebagai rahmat dari Allah.Rahmat adalah kelembutan yang mendorong untuk memberi kebaikan kepada yang dikasihi.[16] Berdasarkan pengertian ini al-Qur'an sebagai kitab rahmat itu berarti ia memberi kebaikan nyata bagi seluruh alam. Kebaikan nyata itu sebagaimana yang telah disinggung di depan adalah hidup baik dengan indikator-indikator: sejahtera, damai dan bahagia. Ketiga indikator ini menjadi kendali dalam penafsiran al-Qur'an untuk merumuskan teologi Islam sehingga otentik dan memiliki nilai guna yang nyata dalam kehidupan pribadi dan kelompok, baik kelompok agama, masyarakat, bangsa maupun manusia.

Penafsiran dengan paradigma rahmat dan indikator seperti itu secara epistemologis meniscayakan penggunaan metode yang holistik. Metode demikian meliputi 7 metode dalam penafsiran ayat dapat diterapkan secara simultan dan dapat pula secara sendiri-sendiri sesuai dengan kebutuhan perumusan teologi yang sistematis, praktis dan fungsional dalam kerangka kebudayaan yang telah dijelaskan di depan.

Tujuh metode itu adalah sebagai berikut:

1. Tafsir tradisional/*al-manhaj al-naqli* (sumber: hadis dan aqwal; pendekatan: otoritas)
2. Tafsir rasional/*al-manhaj al-'aqli* (sumber: akal/rasio; pendekatan: logika)
3. Tafsir murni/ *al-manhaj al-lughawi* (sumber: bahasa; pendekatan: linguistik dan sastera)
4. Tafsir 'ilmi/ *al-manhaj al-'ilmi* (sumber: ilmu pengetahuan; pendekatan: eklektik)
5. Tafsir sufistik/*al-manhaj al-isyari* (sumber: intuisi dan filsafat; pendekatan: mistis)
6. Tafsir perbandingan/*al-manhaj al-muqarin* (sumber: tafsir yang telah ada; pendekatan: perbandingan)
7. Tafsir kontekstual/*al-manhaj al-siyaqi* (sumber: konteks (internal dan eksternal); pendekatan: kontekstual)

Paradigma dengan metode holistik ini diterapkan dalam teori hermeneutis untuk menemukan makna al-Qur'an yang relevan dengan tempat dan waktu di mana dan kapan ia diterapkan. Umat Islam sekarang hidup di negara-negara bangsa dan pada pada zaman modern-industri.

[16] Ar-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 196.

Mereka mau tidak mau harus menggunakan teori itu untuk menemukan makna yang relevan dalam pengertian bermakna dalam menghadirkan diri secara benar sesuai dengan tantangan negara bangsa dan zaman industri yang dihadapi.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad dan Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978.

Al-Asfahani, Ar-Raghib, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, tt..

Al-Dzahabī, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.

Al-Khuli, Amin, "Tafsir", dalam *Dairah al-Ma'atif al-Islamiyah,* ed. Ibrahim Zaki Khursyid dkk. Kairo: as-Sya'b, 1933.

Al-Suyuti, *al-Tahbīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

Bik, Muhammad al-Khudlari, *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 2004.

Koentjaraningrat,*Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 2002.

Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*. London: Routledge&Kegan Paul, 1984.

Mahbubani,Kishore*, Asia Hemisfer Baru Dunia: Pergeseran Kekuatan Global ke Timur yang Tak Terelakkan*. Jakarta: Kompas, 2011.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Qur'an,* Chicago: Biblioteca Islamica, 1980.

-------, *Islam &Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chocagi Press, 1984.

Ritzer, George, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, peny. Alimandan (Jakarta: Rajawali Pers, 1980.

REKONSTRUKSI ILMU KALAM
(AKIDAH FUNGSIONAL: TAUHID RAHAMUTIYAH)

Oleh: Hamim Ilyas

A. Pendahuluan

Rekonstruksi ilmu-ilmu agama Islam dimaksudkan untuk menghasilkan teologi (doktrin, ajaran dan pandangan keagamaan) yang dapat menjadi landasan bagi umat untuk *mentas* dari krisis mendalam. Mereka mengalami krisis mendalam karena krisis yang mereka alami adalah krisis kebudayaan; maksudnya mereka hidup di zaman industri-modern dengan budaya masyarakat agraris. Supaya maksud itu tercapai, rekonstruksi ilmu-ilmu tersebut harus menggunakan kerangka kebudayaan, yang dengannya teologi yang dihasilkan menjadi komprehensif (bercakupan luas meliputi seluruh bidang kehidupan), kohesif (utuh, tidak terpenggal-penggal), praktis (dapat dilaksanakan) dan fungsional (mengatasi masalah dan meninggikan kehidupan). Untuk Ilmu *Kalam* yang bidang kajiannya adalah akidah, rekonstruksi dilakukan untuk menghasilkan doktrin tentang sistem keyakinan Islam yang di antaranya adalah tauhid.

B. Dasar Tauhid Rahamutiyah

Ist*ilahrahamutiyah* dalam tauhid rahamutiyah dibentuk dari kata *rahamut* yang merupakan *mashdar ghairu mimi* dari *rahima-yarhamu* dengan diberi tambahan *ta'* pada akhir suku kataseperti *malakut* yang merupakan bentuk mashdar dari *malaka-yamliku*. Pembentukan *mashdar* demikian untuk menunjukkan pengertian khusus milik Allah.[1] Apabila *malakut*

---

[1] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 493.

itu menunjukkan kekhususan kerajaan milik Allah, maka *rahamut* itu menunjukkan kekhususan *rahmah* milik-Nya. Pembuatan kategori tauhid ini berdasarkan pemahaman tertentu terhadap konsep *rahma* Allah dalam al-Qur'an, sebagaimana kategori tauhid *uluhiyah* dan *rububiyah* didasarkan pada pemahaman tertentu terhadap ke-*ilah*-an dan ke-*rabb*-an-Nya. Sebutan kedua kategori itu juga dengan ist*ilah* yang dibentuk dari *mashdar* yang khusus untuk Allah. Ist*ilahuluhiyah* dibentuk dari*uluhah* yang menjadi *masdar* dari *alaha-ya'lahu,*[2] sedang *rububiyah* dibentuk dari *rububah* yang merupakan *masdar* dari *rabba-yarubbu.* Menurut al-Ashfahani masdar *rububah* itu khusus untuk Allah, sedang bagi yang lain bentuknya *rababah.*[3]

Konsep tauhid *rahamutiyah* pada pokoknya dikembangkan berdasarkan S. al-An'am, 6: 12:

قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾

Katakanlah: "Kepunyaan siapakah apa yang ada di langit dan di bumi." Katakanlah: "Kepunyaan Allah." Dia telah "menetapkan" pada Diri-Nya kasih sayang. Dia sungguh akan menghimpun kamu pada hari kiamat yang tidak ada keraguan atasnya. Orang-orang yang merugikan diri mereka sendiri, tidak beriman.

Surat al-An'am termasuk surat Makiyah menurut kronologi Mushaf Mesir turun kelima setelah al-Isra' yang di antaranya memuat kesaksian tentang peristiwa Isra' dan Mi'raj.[4] Dalam susunan kronologi mushaf itu dijelaskan bahwa setelah al-Isra' masih ada 36 surat Makiyah yang turun sebelum Nabi hijrah ke Madinah. Ini berarti bahwa surat al-An'am turun tidak lama setelah peristiwa yang sangat menggemparkan itu terjadi.

Peristiwa Isra' dan Mi'raj tidak hanya membuat penduduk Mekah dan sekitarnya yang menolak dan menentang dakwah Nabi bertambah ingkar dan bertambah memusuhi, tetapi juga membuat sekelompok orang yang telah memeluk Islam menjadi murtad.[5] Beberapa ayat pada bagian awal surat al-An'am menggambarkan bagaimana dalamnya pengingkaran dan permusuhan mereka.

[2] Luis Ma'luf, *al-Munjid* (Tnp:ttp,tt), hlm. 10.

[3] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 189.

[4] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum kajian Budaya dan Agama, 2001), hlm. 96.

[5] Muhammad Husain Haikal, *Hayah Muhammad* (Ttp:tnp, tt), hlm. 133

Dalam ayat ke-7 digambarkan, seandainya Allah menurunkan kitab suci yang tertulis di kertas dan mereka bisa menyentuhnya langsung dengan tangan, mereka tetap tidak beriman dan mengatakan bahwa itu hanyalah sihir belaka. Lebih dari itu dalam ayat berikutnya disebutkan, mereka menantang supaya ada malaikat yang turun untuk membantu Nabi Muhammad yang telah mereka sakiti dan membebaskannya dari kejahatan yang telah mereka timpakan.

Menghadapi pengingkaran dan penentangan itu diberitahukan, jika Allah sampai menurunkan malaikat untuk membantu Nabi tentu mereka akan dibinasakan. Karena dalam kenyataannya mereka tidak dibinasakan, maka dalam ayat ke-11 Nabi dianjurkan meminta mereka melakukan wisata spiritual supaya dapat mengambil pelajaran dari sejarah kaum yang mendustakan para rasul utusan-Nya. Kemudian dalam ayat ke-12 yang kutipannya disebutkan di depan, Nabi dianjurkan untuk berdialog dengan mereka tentang Penguasa Alam Semesta.

Dalam dialog itu Nabi diminta untuk memahamkan bahwa Penguasa Alam Semesta itu adalah Allah yang telah mewajibkan Diri-Nya memiliki sifat *rahma*, sehingga Dia tidak membinasakan mereka meskipun mereka telah mengingkari dan menentang dakwahnya. Dengan dialog itu tentunya diharapkan bisa timbul kesadaran bahwa mereka tidak dibinasakan bukan karena klaim kenabian Nabi tidak benar sehingga tidak didukung Allah, tetapi karena Dia memiliki sifat dasar *rahma* sehingga tidak langsung menghukum begitu ada makhluk ciptaan-Nya yang durhaka. Apabila tidak memiliki sifat dasar itu, tentu Dia mudah murka kepada semua orang yang bersalah, apalagi yang sampai menyakiti rasul pilihan-Nya seperti mereka.

C. Makna Kataba dan Rahmah

Dalam ayat itu Allah menyebut "penetapan" *rahma* yang menjadi kualitas diri-Nya dengan menggunakan *istilahkataba* yang arti asalnya adalah menulis. Kemudian dalam pemakaian bahasa istilah itu juga digunakan untuk pengertian menetapkan *(isbat),* menentukan *(taqdir),* mewajibkan *(ijab),* mengharuskan *(fardl)* dan tekad kuat *('azm)*. Pemakaian demikian menurut al-Ashfahani karena sesuatu itu dikehendaki, kemudian dikatakan dan terakhir dituliskan. Jadi kehendak itu menjadi titik awal dan tulisan menjadi titik akhir.[6]

Sesuai dengan penggunaaannya yang variatif, para mufasir memberikan pemaknaan yang tidak sama kepada kata *kataba* dalam ayat tersebut. Az-Zamakhsyari dan Muhammad Abduh memberinya arti mewajibkan *(aujaba)*.[7] At-Thabari, as-Suyuthi dan al-Baghawi memberinya

[6] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 440.

[7] Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*

makna memutuskan *(qada)*.[8] Sementara Abu as-Su'ud menggabungkan dua makna itu sekaligus, memutuskan dan mewajibkan.[9] Adapun al-Baidlawi mengartikannya dengan mengharuskan *(iltazama)*.[10]

Rahma(rahmah) yang ditetapkan Allah menjadi sifat dasar-Nya itu pengertiannya adalah:

رِقَّةٌ تَقْتَضِى الإِحْسَانَ إِلى المَرْحُوْمْ

"Kelembutan yang mendorong untuk memberikan kebaikan nyata kepada yang dikasihi".[11]

Ada dua batasan dalam pengertian ini: kelembutan *(riqqah)* dan memberikan kebaikan nyata *(ihsan)*.Jadi *rahma* merupakan konsep cinta yang aktual, cinta dengan pengertian memberikan kebaikan kepada yang dicintai. Karena itu ketika diserap dalam bahasa Indonesia kata ini menjadi dua bentuk: *rahma* yang berarti cinta kasih atau kasih sayang dan *rahma*t yang berarti karunia atau berkah dari Allah.[12]

Istilah*rahmah* menjadi salah satu konsep cinta yang dalam al-Qur'an dinisbatkan kepada Allah. Konsep-konsep cinta lain yang juga dinisbatkan kepada-Nya adalah *mawaddah* (menginginkan kebaikan), *hubb* atau *mahabbah* (biji pohon kehidupan), *ra'fah* (mengasihani) dan *rida* (tidak memurkai). Konsep *rahma* dipilih untuk mengungkapkan inti sifat-Nya karena ia merupakan konsep cinta pokok yang memuat isi konsep-konsep cinta yang lain. Dia Maha Memberikan Kebaikan karena sekaligus Dia Maha Menginginkan Kebaikan, Maha Mengembangkan Pohon Kehidupan, Maha Mengasihani dan Maha Meridhai, tanpa menjadi asing terhadap diri-Nya sendiri. Karena itu dalam al-Qur'an tidak disebutkan bahwa Dia menggunakan *rugb* atau *ragbah* untuk menyebut cinta-Nya karena konsep ini mengandung pengertian "orang yang sedang mencintai menjadi asing pada dirinya sendiri".

D. "Hukum Tertulis" Pertama

Dari penjelasan al-Ashfahani tentang penggunaan kata *kataba* di atas diketahui bahwa Allah memutuskan, mewajibkan atau mengharuskan sifat

(Teheran: Intisyarat Afitab, tt), II, hlm. 7; Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), VII, hlm. 325.

[8] At-Tahabari, *Jami' al-bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), V. hlm. 186; Jalaluddin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim* (Semarang: Toha Putera, tt), I, hlm. 113; dan al-Baghawi, *Ma'alim at-Tanzil* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), II, hlm.71.

[9] Abu as-Su'ud, *Tafsir Abi as-Su'ud au Irsyad al-'Aql as-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), II, hlm. 360.

[10] Al-Baidlawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), I, hlm. 294.

[11] Ar-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam,* hlm. 196.

[12] Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (ttp: Gita Media Press, tt), Edisi Terbaru, hlm. 638.

rahma pada diri-Nya itu berangkat dari kehendak yang kemudian ditulis. Dalam hadis hadis, Nabi menjelaskan, penulisan ketetapan Allah itu dilakukan ketika Dia memutuskan untuk mencipta:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي (رَوَاهُ البُخَارِيُّ)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah dari Nabi SAW. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah ketika memutuskan untuk mencipta, Dia menuliskan di sisi-Nya di atas asry-Nya (hukum): Sesungguhnya *rahma*-Ku mendahului murka-Ku".[13]

Dalam hadis lain disebutkan bahwa *rahma*-Nya mengalahkan murka-Nya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي(رَوَاهُ البُخَارِيُّ)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah dari Nabi SAW. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah ketika memutuskan untuk mencipta, Dia menuliskan di sisi-Nya di atas asry-Nya (hukum): Sesungguhnya *rahma*-Ku mengalahkan murka-Ku.[14]

Hadis itu menunjukkan bahwa membuat ketetapan *rahma* bagi diri-Nyadilakukan sebelum Dia melakukan penciptaan makhluk, termasuk manusia. Pengertian ini diperkuat oleh sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi memberi *taqrir* (pembenaran) terhadap jawaban Ka'b yang mengatakan bahwa penulisan ketetapan tersebut merupakan sesuatu yang pertama-tama dilakukan Allah ketika memulai penciptaan. Riwayat tentang dialog yang berlangsung di antara mereka berdua sebagai berikut:

> Diriwayatkan dari Umar RA bahwa Rasulullah bertanya kepada Ka'b, "Apakah hal pertama yang dilakukan Allah dalam memulai penciptaan?" Ka'b menjawab, "Allah menulis tulisan yang tidak ditulis dengan pena *(qalam)* dan tinta, tetapi dengan kristal *(zabarjad),* permata *(lu'lu')* dan batu nilam *(yaqut):* 'Sesungguhnya Aku adalah Allah. Tidak ada Tuhan kecuali Aku. *Rahma*-Ku mendahului marah-Ku'".[15]

Penggunaan kata *kataba* dalam ayat tersebut dengan penjelasannya

[13] Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), XIV, hlm. 344.

[14] *Ibid.*, hlm. 327.

[15] Abu as-Su'ud, *Tafsir,* hlm. 361.

yang ada dalam hadis mengisyaratkan betapa kuatnya Allah mewajibkan diri-Nya memiliki sifat *rahma*. Karena kuatnya ketetapan tersebut, maka bisa dipahami bahwa ia bukan sekedar janji, tetapi sudah menjadi ketetapan hukum. Dengan demikian tidak berlebihan jika dikatakan bahwa mewajibkan sikap dasar *rahma* pada diri-Nya merupakan "hukum tertulis" agung pertama yang ada di alam semesta. Apabila terhadap janji Dia tidak mengingkari (S. Ali Imran, 3: 9; S. ar-Ra'd, 13: 31), maka terhadap hukum agung yang secara suka rela telah ditetapkan-Nya berlaku bagi diri-Nya sendiri tentunya Dia juga tidak akan menyalahi, sehingga selalu menjadi landasan aktualisasi semua kapasitas, sifat dan asma-Nya.

E. Doktrin Tauhid

Seharusnya keyakinan akan adanya hukum agung yang sangat Qur'ani itu menjadi bagian fundamental dalam keimanan Muslim kepada Allah. Karena itu secara teologis ia harus ada dalam tauhid yang merupakan doktrin sentral dalam Islam.

Sentralitas doktrin tauhid –kepercayaan bahwa Allah Maha Esa- telah menjadi kesepakatan dalam teologi Islam. Namun pemahaman tentang hakekat keesaan-Nya ternyata mengalami perkembangan, untuk tidak mengatakan perbedaan. Dalam perkembangan yang paling awal konsepsi tauhid menekankan keesaan Zat Allah. Ketika kepercayaan itu dikaji dalam ilmu tauhid atau Ilmu Kalam dengan semangat zaman Hellenisme (pemaduan kebudayaan Yunani dengan kebudayaan Timur) pada abad ke-8 M, kaum Mu'taz*ilah* mempersepsikan tauhid zat secara mutlak. Maksudnya Allah itu Maha Esa tanpa sifat-sifat yang menjadi wujud sendiri yang bukan zat-Nya, sebab jika ada wujud sifat yang bukan zat-Nya maka berarti ada pluralitas wujud yang kekal *(ta'addud al-qudama'),* sehingga tauhid menjadi tidak murni. Jadi menurut mazhab itu Allah tidak memiliki sifat yang berwujud sendiri, sifat yang menjadi kualitas yang dimiliki-Nya adalah zat-Nya sendiri. Oleh Karena itu, Dia Maha Mengetahui dan Maha Mendengar, misalnya, tidak dengan sifat mengetahui dan mendengar yang berwujud sendiri selain zat-Nya, tapi dengan zat-Nya sendiri yang bisa mengetahui dan mendengar.[16]

Paham ini direaksi oleh Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang dipelopori Abu Hasan al-Asy'ari dan Ahmad bin Hanbal yang berpandangan sebaliknya. Mazhab ini dengan tegas mengatakan bahwa Allah mempunyai sifat karena Dia sendiri menyatakan demikian. Dia menyatakan bahwa Dia hidup, berkehendak, berkuasa dan lain-lain yang menunjukkan bahwa Dia memiliki sifat pada zat-Nya *(sifatzatiyah).* Di samping itu Dia juga

[16] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah dan Analisa Perbandingan* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986), hlm. 135.

menyatakan bahwa Dia mengetahui, mendengar berbicara dan lain-lain yang menunjukkan bahwa Dia melakukan pekerjaan-pekerjaan tertentu *(sifat fi'liyah)*. Sifat-sifat itu tidak sama dengan, bahkan lain dari zat Tuhan, tetapi berwujud dalam zat-Nya itu sendiri.[17]

Selanjutnya ketika Dunia Islam mulai mengalami kemunduran yang ditandai dengan penaklukan beberapa kawasan oleh pasukan Mongol, muncul semangat dalam diri beberapa ulama untuk menata kembali kehidupan sosial-politik umat berdasarkan nilai-nilai Islam yang murni. Di bawah pengaruh semangat inilah Ibnu Taimiyah pada abad ke-12 merumuskan pemikiran keagamaannya yang luas, temasuk pemikiran *kalam*.

Berbeda dengan kecenderungan sebelumnya, Ibnu Taimiyah, penerus *kalam* Ahmad bin Hanbal, tidak lagi menekankan keesaan zat Allah dalam perumusan doktrin tauhid, tapi menekankan kapasitas-Nya. Sesuai dengan banyak ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa Allah itu adalah *Ilah* dan *Rabb*, dia mengembangkan doktrin tauhid yang dapat menegaskan dua kapasitas itu. Karena itu dia mengembangkan doktrin tauhid *uluhiyah*, kepercayaan bahwa Allah adalah satu-satunya zat yang berhak disembah; dan doktrin tauhid *rububiyah*, kepercayaan bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang memiliki –dalam pengertian yang luas- alam semesta.[18] Dengan tauhid ini dia berharap umat dapat terdorong untuk lebih menaati nilai-nilai Islam yang diajarkan Allah sebagai *Rabb*, sehingga dapat terhindar dari kemesorotan yang lebih dalam.

Selanjutnya ketika kehidupan umat pada abad ke-18 terus merosot sehingga kalah jauh dari Barat, bahkan berada di bawah penjajahan mereka, maka dikembangkanlah doktrin tauhid yang ketat. Doktrin ini dikembangkan dengan pemaduan antara paham Asy'ariyah dengan paham Ibnu Taimiyah. Pemaduan itu tampak dengan jelas dalam doktrin tauhid yang berkembang dalam Mazhab Wahabi yang membagi tauhid menjadi tiga kategori dengan dua di antaranya merupakan kategori yang diperkenalkan Ibnu Taimiyah dengan diberi pendalaman tertentu Pertama, tauhid *rububiyah*, mengesakan Allah dalam mencipta, menguasai dan mengatur alam semesta. Kedua, tauhid *uluhiyah*, mengesakan Allah dalam ibadah dengan tidak menyembah dan mendekatkan diri kepada selain-Nya. Ketiga, tauhid *al-asma' waal-sifat,* mengesakan Allah dalam pemberian nama dan sifat kepada Diri-Nya sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi, tanpa mengubah, menafikan, pencaraan dan perbandingan.[19]

[17] *Ibid*., hlm. 136.

[18] Muhammad Shalih al-'Utsaimin, *Syarh al-'Aqidiah al-Wasithiyyah* (Kairo: Dar al-'Aqidah, 2002), hlm. 36.

[19] Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Syarh Tsalatsah al-Ushul* (Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), hlm. 25.

Pemaduan dengan penetapan *asma* dan *sifat* yang luas tapi ketat ini sudah barangtentu, sebagaimana yang bisa diketahui dari perjuangan Muhammad bin Abdul Wahhab (pendiri Wahhabi), berhubungan dengan upaya untuk memperbaiki kehidupan umat yang terus merosot itu dan diyakini karena krisis akidah.

Pada perkembangan berikutnya ketika percaturan politik dunia pada pertengahan abad ke-20 diwarnai dengan pertarungan ideologi antara kapitalisme dengan komunisme, umat Islamberusaha mengembangkan doktrin tauhid yang dapat menjadi basis ideologi Islam untuk mengimbangi dua ideologi dominan itu. Doktrin tauhid lalu dikembangkan dari doktrin tauhid Ibnu Taimiyah dengan modifikasi tertentu.

Kalangan *al-Ikhwan al-Muslimun* di Timur Tengah memodifikasi doktrin tauhid Ibnu Taimiyah dengan mengembangkan dua kategori tauhid besar. Pertama, tauhid *ma'rifat* dan *isbat* yang meliputi tauhid *rububiyah* dan tauhid *al-asma wa al- sifat*. Kedua, tauhid permintaan dan tujuan yang meliputi tauhid *ilahiyah* dan *ibadah*.[20]

Jamaah Islamiyah di Pakistan yang dipelopori al-Maududi memodifikasi doktrin tauhid Ibnu Taimiyah dengan tetap menekankan kapasitas Allah sebagai *Ilah* yang dihubungkan dengan *ibadah* dan *Rabb* yang dihubungkan dengan *din,* dan keempatnya (*Ilah*, *Rabb*, *ibadah* dan *din)* dipandang merupakan istilah asasi yang dijadikan kunci untuk memahami ajaran-ajaran Islam, khususnya sistem pemerintahan.[21]

Dalam batas-batas tertentu respon terhadap pertarungan ideologi itu juga terdapat dalam karya Yunahar Ilyas. Respon itu dilakukan dengan menambahkan kategori tauhid keempat, tauhid *mulkiyah*; yakni mempercayai Allah sebagai satu-satunya Raja Yang Berdaulat bagi seluruh alam, yang meliputi pengertian sebagai *Wali* (Pemimpin), *Hakim* (Penguasa yang menentukan hukum dan semua peraturan kehidupan) dan *Ghayah* (Tujuan segala sesuatu).[22]

Terakhir menjelang berakhirnya perang dingin pada akhir abad ke-20 berkembang rumusan tauhid yang tidak lagi menekankan kapasitas Allah dengan fungsi ideologisnya, tetapi menekankan fungsi nilainya. Dua tokoh yang berperan dalam perkembangan ini adalah Fazlur *Rahman* dan Ismail Raji al-Faruqi. Yang pertama menekankan fungsi moral tauhid melalui penjelasannya tentang ajaran-ajaran pokok al-Qur'an yang meliputi tema-tema: Tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan

---

[20] Abdullah bin Qasim al-Wayli, *Syarah Ushul 'Isyrin: Menyelami Samudra 20 Prinsip Hasan al-Banna,* terj. Kamal Fauzi dkk, (Surakarta: Era Intermedia, 2011), hlm. 302-303.

[21] Imam Ghazali Said, *Ideologi Kaum Fundamentalis* (Surabaya: Diantama, 2003), hlm. 77-78

[22] Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2010), hlm. 22-27.

dan kejahatan, dan komunitas Muslim.[23]Adapun al-Faruqi menekankan fungsi nilai sebagai prinsip-prinsip dalam semua bidang kehidupan melalui penjelasannya tentang tauhid sebagai inti pokok agama Islam yang menjadi prinsip dalam sejarah, ilmu pengetahuan, metafisika, etika, tata sosial, umat, keluarga, tata politik, tata ekonomi, tata dunia dan estetika.[24]

Dari uraian di atas sangat jelas bahwa konsep tauhid dalam teologi Islam tidak monolitis dan perumusannya dilakukan dengan konteks sejarah yang jelas. Karena itu sebagai konsep teologi, tauhid selalu terbuka untuk dirumuskan ulang sesuai dengan tantangan zaman yang harus direspon oleh umat.

Tantangan yang harus direspon umat sekarang adalah ketertinggalannya dari umat-umat lain. Di depan telah dijelaskan bahwa untuk mengatasi ketertinggalan itu sebagai masyarakat mereka harus melakukan transformasi sosial dari masyarakat agraris-tradisional menjadi masyarakat industri-informasi-modern. Untuk melakukan transformasi itu mau tidak mau mereka harus melakukan transformasi teologi dan untuk keperluan transformasi teologi ini, tauhid *rahamutiyah*dapat menjadi dasarnya. Hal ini karena dalam al-Qur'an ia menjadi dasar ajaran untuk semua bidang kehidupan yang dapat dijadikan pedoman saat melakukan transformasi sosial umat menjadi masyarakat modern dengan tetap utuh sebagai Muslim, tanpa ada satu pun yang berkurang.

Tauhid *rahamutiyah* yang menjadi dasar ajaran-ajaran itu pengertiannya adalah kepercayaan bahwa Allah yang Maha Esa telah wewajibkan diri-Nya sendiri memiliki sifat dasar *rahma* dalam semua kapasitas-Nya dan aktualisasi asma dan sifat-Nya. Jadi dalam tauhid itu dipercayai bahwa Allah menjadi *Ilah*, *Rab, Malik*, dan pelaksanaan aktualisasi asma dan sifat-Nya berdasarkan cinta kasih, bukan berdasarkan kebencian atau kemarahan dan kekuasaan.

Dengan demikian Tauhid *rahamutiyah* pada hakikatnya bukan merupakan kategori baru karena ia tidak menambah kategori-kategori yang sudah ada, tetapi merangkumnya dalam satu kualitas ketuhanan yang menjadi puncak perkembangan agama dalam sepanjang sejarahnya. Telah diketahui bahwa dahulu agama-agama dominan bersifat *demonik* yang mengajarkan tuhan yang jahat kepada manusia, kemudian Nabi Ibrahim datang mendakwahkan agama etis yang mengajarkan Tuhan yang baik kepada manusia. Nabi Muhammad yang datang kemudian diperintahkan untuk mengikuti *millah* Ibrahim dan mendakwahkan agama yang mengandung puncak ajaran ketuhanan itu. Klaim kenabian terakhir

---

[23] Fazlur *Rahma*n, *Major Themes of The Qur'an,* (Chicago: Biblioteca Islamica, 1980).

[24] Ismail Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Ttp: The International Institute of Islamic Thought, 1982).

sebenarnya secara subtantif mendapatkan pembenaran dari ajaran ini.

Perangkuman itu sebagaimana ditegaskan dalam pengertian di atas meliputi wilayah eksistensi dan aktualilasi, bukan dalam wilayah prosedur penetapan *asma* dan *sifat* Allah yang diajarkan dalam Wahhabi. Dalam wilayah aktualisasi, tauhid *Mulkiyah* yang dikembangkan Yunahar Ilyas sebenarnya termasuk tauhid *rububiyah* karena pemeliharaan Allah itu bisa meliputi perwalian dan penguasaan atas manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Namun kategori *mulkiyah* itu di sini dipertahankan dengan pengertian yang dihubungkan dengan ayat ke-4 S. al-Fatihah yang menegaskan bahwa Allah adalah *Malik Yaum al-Din* (Penguasa Hari Pembalasan), sehingga maksudnya menjadi "kepercayaan bahwa Allah satu-satunya penguasa yang menerima kembali manusia di akhirat". Oleh karena itu, pengertian tauhid *rahamutiyah* dapat dijelaskan sebagai kepercayaan bahwa Allah menjadi *Rabb*, *Ilah* dan *Malik Yaum al-Din* berdasarkan *rahma*, cinta kasih.

Di samping ditunjukkan oleh ayat ke-12 al-An'am yang menjadi titik tolak konsep tauhid *rahamutiyah* ini, posisi dasar sifat *rahma* juga ditunjukkan oleh asma yang digunakan untuk menandainya, *al-Rahim*. *Al-Rahim* dibentuk dari kata *rahmah* dengan wazan *fa'il.* Dalam bahasa Arab wazan ini digunakan untuk menunjukkan sifat yang melekat *(al-ma'na al-sabit)* pada subyek dan telah menjadi akhlak dan kepribadiannya. Al-Qur'an yang pada dasarnya merupakan kitab yang berbahasa Arab sudah barang tentu juga menggunakan pengertian ini. Dengan demikian nama itu menunjukkan pengertian bahwa sifat kasih sayang itu telah melekat pada Allah. Pengertian berdasarkan bahasa ini berbeda dengan pengertian menurut "asumsi" yang sudah biasa diketahui bahwa *al-rahim* itu memberi anugerah yang kecil-kecil atau memberi anugerah yang khusus bagi orang-orang yang beriman di akhirat.[25]

Selain dengan nama *al-Rahim*, sifat dasar *rahma* juga ditunjukkan dengan sebutan Allah sebagai *Dzu al-Rahmah,* pemilik *rahma*(t). Sebutan ini menandai perbuatan-Nya yang dalam al-Qur'an secara tegas ditunjukkan betapa asasinya sifat *rahma* sehingga dengan berdasarkan padanya, Allah bisa menjatuhkan hukuman langsung atau menunda dengan memberi tempo untuk memberi kesempatan bertobat. Hal ini ditegaskan dalam al-Qur'an:

وَلِتَصۡغَىٰٓ إِلَيۡهِ أَفۡـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ وَلِيَرۡضَوۡهُ وَلِيَقۡتَرِفُواْ مَا هُم مُّقۡتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾

[25] Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir,* I, hlm. 47.

Dan Tuhanmu Maha Kaya lagi mempunyai *rahma*t. jika Dia menghendaki niscaya dia memusnahkan kamu dan menggantimu dengan siapa yang dikehendaki-Nya setelah kamu (musnah), sebagaimana dia Telah menjadikan kamu dari keturunan orang-orang lain (S. al-An'am, 6: 133).

وَرَبُّكَ ٱلۡغَفُورُ ذُو ٱلرَّحۡمَةِۖ لَوۡ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُواْ لَعَجَّلَ

لَهُمُ ٱلۡعَذَابَۚ بَل لَّهُم مَّوۡعِدٞ لَّن يَجِدُواْ مِن دُونِهِۦ مَوۡئِلٗا ٥٨

Dan Tuhanmulah yang Maha Pengampun, lagi mempunyai *rahma*t. SeandainyaDia mengazab mereka karena perbuatan mereka, tentu Dia akan menyegerakan azab bagi mereka. Tetapi bagi mereka ada waktu yang tertentu (untuk mendapat azab) yang mereka sekali-kali tidak akan menemukan tempat berlindung selain pada-Nya (S. al-Kahfi, 18: 58).

Selanjutnya posisi dasar sifat *rahma* pun ditunjukkan oleh penggunaan nama *al-Rahman*. Nama ini bersama *al-Rahim* menjadi dua nama pertama yang digunakan Allah untuk memperkenalkan diri-Nya dalam ayat pertama (*basmalah*) dari surat pertama al-Qur'an (*al-Fatihah*). Dalam tafsir ada kaedah *al-awwaliyah tadullu 'ala al-aulawiyah,* penyebutan pertama itu menunjukkan posisi utama. Berdasarkan kaedah ini penggunaan kedua nama terindah dengan tiga level kepertamaan itu menunjukkan posisinya yang utama di antara nama-nama terindah yang lain yang dalam hadis riwayat Imam Tirmidzi berjumlah 99 nama. Keutamaan itu tidak lain karena *rahma* yang ditandai dengan dua sebutan agung itu menjadi sifat dasar yang mendasari kapasitas dan aktualisasi semua asma yang lain. Keutamaan inilah yang dipahami oleh Al-Suyuthi sebagai kemurahan[26] dan oleh al-Baidawi sebagai kemurahan dan kebaikan Allah sehingga Dia menetapkan sifat dasar itu bagi diri-Nya.[27]

Dipilihnya *al-Rahman* bersama *al-*Rahim pada posisi itu karena ia merupakan ekspresi langsung dari sifat dasar *rahma*. Sebagaimana ar-Rahim, nama *al-Rahman* dibentuk dari kata *rahmah* dengan wazan *fa'lan.* Wazan ini digunakan untuk menunjukkan arti sangat bagi aksiden atau perbuatan *(ma'na al-mubalagah li al-sifat au al-af'al).* Al-Qur'an yang pada dasarnya merupakan kitab berbahasa Arab, sudah barang tentu juga menunjuk pengertian ini ketika menggunakan kata-kata yang berwazan *fa'lan.* Karena itu *al-Rahman* yang digunakan untuk menyebut nama Allah itu pengertiannya adalah Allah yang sangat banyak kebaikan atau karunia-Nya. Jadi pengertian *al-Rahman* bukan Tuhan yang memberi karunia yang besar-besar atau memberi anugerah umum, yang meliputi baik bagi orang

[26] Jalaluddin a-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir,* I, hlm.113.
[27] Al-Baidlawi, *Anwar,* I, hlm. 294

yang beriman maupun kafir, seperti yang biasa diketahui.[28] Kemudian dalam perkenalan dan penyebutan itu *al-Rahman* didahulukan dari *al-Rahim* karena sebagai ekspresi, *al-Rahman* menjadi aktualisasi dengan tampakan luar yang bisa langsung diamati dan dirasakan oleh makhluk berkesadaran yang melihat dan mengalaminya.

Perkenalan dengan dua nama dalam tiga level pertama itu sekaligus menunjukkan bahwa *rahma* sebagai sifat dasar diaktualisasikan dengan sungguh-sungguh, tidak sekedar sebagai hiasan pemanis bibir. Kesungguhan aktualisasinya adalah dengan memberikan sangat banyak karunia yang luas meliputi seluruh makhluk dengan segala bidang kehidupan mereka (S. al-An'am, 6: 147) dan tidak terhitung jumlahnya (S. Ibrahim, 14: 34 dan S. an-Nahl, 16: 18). Karena itu karunia-Nya tidak hanya dalam dakwah untuk beriman sebagaimana yang dipahami beberapa penafsir ketika menafsirkan S. al-An'am, 6: 12. Karena itu pula terbuka bagi semua orang untuk menerima karunia-Nya, kecuali karunia kenabian yang oleh Allah ditegaskan hanya diberikan kepada orang-orang tertentu yang dikehendaki-Nya dalam konteks membantah pernyataan sekelompok orang dari Ahli Kitab dan Kaum Musyrikin yang meragukan bahwa Nabi Muhammad menerima *rahmat* kenabian dari-Nya (S. al-Baqarah, 2: 105 dan S. Ali Imran, 3: 74).

Hanya saja meskipun sifat dasar *rahma* itu diaktualisasikan secara demikian, Allah tetap memberikan hukuman kepada orang-orang yang memenuhi kualifikasi tertentu, khususnya *al-mujrimun,* para pelaku pelanggaran norma-norma spiritual, moral dan sosial (S. al-An'am, 6: 147). Namun karena diberikan dengan berangkat dari *rahma*, hukuman itu tidak dimaksudkan untuk menyengsarakan, tapi untuk menyegarkan kehidupan. Hal ini bisa dipahami dari ist*ilahazab* yang digunakan untuk menyebut hukuman Tuhan. Kata ini memiliki akar kata yang sama dengan *'azb*yang berarti air yang segar *(al-ma' al-tayyib)*.[29] Dalam perspektif teori *isytiqaq* yang dikemukakan Ibnu Jinni, kesamaan akar kata *'-d-z-b* antara *'adzab* dan *'adzb* menunjukkan adanya kesamaan arti di antara keduanya, yakni segar. Kesamaan arti ini terlihat dalam kenyataan bahwa air dapat menyegarkan badan dan "azab" dapat menyegarkan kehidupan. Kesegaran yang dihasilkan dari azab itu terlihat dengan jelas dalam ketidaknyamanan yang dialami manusia berupa sakit. Apabila dalam hidup ini tidak ada sakit, maka sehat tidak ada artinya dan kehidupan menjadi hambar. Orang yang mendapatkan azab memang sakit dan bisa jadi sengsara, tetapi ini menjadi pengalaman subyektif pribadinya. Sementara orang lain dan masyarakat pada umumnya yang tidak mendapatkan azab dapat menjadikan pengalaman

[28] Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir,* I, hlm. 47.

[29] Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), I, hlm. 583

itu sebagai pelajaran untuk menghindari dan bersyukur supaya tidak atau karena tidak mengalaminya, sehingga secara obyektif azab itu merupakan sesuatu yang baik. Kemudian jika orang yang mendapatkan azab itu bisa memperbaiki diri karena mau belajar dari pengalamannya, maka azab pun secara subyektif juga menjadi seuatu yang baik. "Kebaikan" azab sebagai hukuman Tuhan ini tiada lain dikarenakan ia diberikan berdasarkan kasih sayang.

Apabila pengertian *al-Rahman* dan *al-Rahim* adalah demikian, maka penggunaan keduanya dalam al-Qur'an dapat menunjukkan tauhid *rahamutiyah*. Berkaitan dengan hal ini al-Fatihah sebagai surat pembuka yang diyakini sebagai memuat garis besar isinya, menegaskan ajaran tauhid *rahamutiyah* dalam ayat-ayatnya yang menggunakan kedua asma agung itu sebagai "keterangan" bagi Allah dengan kapasitas-kapasitas-Nya sebagai *Rabb*, *Ilah* dan *Malik*. Lebih dari itu surat tersebut juga menjelaskan komitmen yang muncul dari tauhid *rahamutiyah* yang dianut umat Muslim, yakni mengabdi kepada-Nya dengan teguh menempuh jalan lurus, *al-sirat al-mustaqim*.

F. Tauhidrububiyah: Allah Menjadi Rabb dengan Rahma

Dalam ayat ke-3 surat al-Fatihah, nama *al-Rahman* dan *al-Rahim* menjadi ayat tersendiri, namun dalam susunan kalimat ia menjadi keterangan sifat kedua dan ketiga bagi Allah setelah sebelumnya diberi keterangan sifat *Rabbal-'Alamin*. Sebagai keterangan sifat keduanya menjadi keterangan sifat yang disebutkan kembali. Hal ini karena keduanya telah ditegaskan menjadi sifat Allah dalam ayat pertama. Penyebutan kembali keduanya itu sudah barang tentu berhubungan dengan asma *Rabbal-'Alamin*.

Ist*ilahRabbal-'Alamin* terdiri atas *rabb* dan *al-'alamin.Rabb*berasal dari *tarbiyah* yang berarti menumbuh-kembangkan sesuatu dari satu keadaan ke keadaan lain sampai batas sempurna.[30] Kemudian dalam bahasa ia digunakan dengan pengertian pemilik *(al-malik)*, tuan *(al-sayyid),* pengatur *(al-mudabbir)*, pengasuh *(al-murabbi),* penanggung jawab *(al-qayyim)* dan pemberi anugerah *(al-mun'im)*.[31] Pengertian-pengertian ini menurut al-Thabari merupakan pengembangan dari tiga makna pokok *al-rabb:* tuan, pembina *(al-muslih)* dan pemilik. Ketiga makna pokok ini termuat dalam*Rabbal 'Alamin* sehingga Allah sebagai *Rabb* berpengertian: Tuhan yang tidak ada tandingan dalam kekuasaan-Nya, pembina keberadaan makhluk-Nya dengan memberi karunia tak terhingga dan pemilik yang mencipta dan mengurus mereka.[32] Namun tampaknya dalam praktek

[30] *Ibid.*, hlm. 189.

[31] Ibnu Mandhur, *Lisan,* I, hlm. 399.

[32] Ibn Jarir at-Thabari, *Jami',* I, hlm. 87.

penggunaannya ada pemahaman bahwa tiga makna pokok itu memiliki satu makna pangkal, *malik*. Karenanya beberapa mufasir mengartikan *rabb*dalam ayat kedua surat al-Fatihah dengan makna pangkal itu, Maha Pemilik.[33] Pemilihan kata *rabb,* bukan *malik,* dalam ayat itu sudah barangtentu dengan mempertimbangkan kekhasan maknanya. Kekhasan makna ini bisa diketahui dari contoh yang umum digunakan untuk menunjukkan arti "pemilik" baginya, *rabb al-dar,* pemilik rumah. Pemilik rumah disebut *rabb al-dar* tentunya bukan karena sekedar dia memiliki kekuasaan atasnya, tapi sebagaimana yang ditunjukkan dalam penggunaannya yang luas, karena dia yang juga membangun, memiliki, memelihara, mengatur, menjadi tuan, bertanggung jawab dan menyiapkan segala vasilitasnya, bahkan berhak menghancurkannya. Karena itu pengertian *rabb* dalam ayat tersebut adalah "Maha Pemilik" dengan cakupan makna yang kompleks-luas yang setidaknya meliputi 5 pengertian: Maha Pencipta, Maha Memiliki, Maha Memelihara, Maha Mengatur dan Maha Menghancurkan. Pengertian ini didukung oleh banyak ayat yang menegaskan bahwa kerajaan dan semua wujud yang ada di langit dan bumi merupakan milik Allah SWT.

Adapun *Al-'Alamin* adalah jamak dari *'alam* (alam). Alam adalah semua wujud selain Tuhan. Semua wujud itu disebut alam (dalam bahasa Arab *'alam* juga berarti tanda), karena mereka menjadi media untuk mengenal Allah, Penciptanya.[34] Namun jika dihubungkan dengan ist*ilah* lain yang akar katanya sama *('-l-m), 'ilm,* (ilmu), maka bisa dipahami bahwa alam itu diciptakan dengan ilmu. Alam yang sedemikian kompleks tidak mungkin diciptakan tanpa berdasar ilmu.

Dalam bahasa Arab bentuk jamak dengan menambah huruf *waw* atau *ya'* dan *nun* disebut jamak *al-muzakkar al-salim*. Jamak itu digunakan untuk nama diri dan sifat laki-laki dengan syarat-syarat tertentu. *'Alamin* menurut para ahli bahasa bukan merupakan bentuk jamak *al-muzakkar al-salim* yang sebenarnya, tetapi hanya menjadi kata yang diserupakan *(mulhaq)* dengannya.[35] Namun para mufasir pada umumnya memandangnya sebagai jamak *al-muzakkar al-salim* yang sebenarnya dan menjelaskan mengapa *'alam* dalam al-Qur'an dijamakkan seperti itu. Menurut mereka, alasannya adalah: pertama, manusia itu merupakan bagian dari alam dan jika dia bersama-sama yang lain menjadi cakupan pengertian kata, maka dialah yang dijadikan pertimbangan untuk memperlakukan kata itu. Kedua, yang dimaksudkan dengan *al-'alamin* bukan seluruh alam, tapi hanya malaikat, jin dan manusia. Ketiga, yang dimaksudkan dengan *al-'alamin* hanya

[33] Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf,* I, hlm. 53; al-Baidlawi, *Anwar at-Tanzil,* I, hlm. 8; dan Al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir,* hlm. 513.

[34] Al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Ttp: Dar at-Tunisiyah li as-Nasyr, 1971), hlm. 78.

[35] Mushthafa al-Ghulayaini, *Jami' ad-Durus al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Maktabah al'Arabiyyah, 1973), II, hlm. 15-16.

manusia saja karena masing-masing manusia yang memiliki keunikan yang membedakannya dari yang lain, merupakan alam yang tersendiri.[36]

Masih berhubungan dengan jamak kata *'alam* itu perlu dikemukakan bahwa dalam filsafat, akal memang dihubungkan dengan alam. Sebagai contoh adalah al-Farabi yang dengan filsafat emanasinya menjelaskan penciptaan alam semesta melalui akal-akal kesatu sampai kesembilan yang menjadi wujud kedua sampai kesepuluh (wujud pertamanya adalah Allah), yang masing-masing berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri;[37] dan Immanuel Kant yang menyatakan bahwa akal adalah yang memberi hukum kepada alam.[38] Kemudian perlu dikemukakan juga bahwa fisika modern sekarang menemukan adanya kesadaran dalam alam semesta. Kesadaran ini telah diungkapkan oleh al-Qur'an bahwa segala yang ada di langit dan bumi itu bertasbih kepada Allah. Dengan demikian wajar jika al-Qur'an menyebut alam semesta dengan bentuk jamak yang biasa digunakan untuk manusia yang berakal.

Dengan demikian pengulangan keterangan sifat al-R*ahman* dan al-Rahim menunjukkan bahwa Allah menjadi *Rabb*: Pencipta, Pemilik, Pemelihara, Pengatur dan Penghancur alam semesta dengan *rahma*. Apabila dalam al-Fatihah pengertian ini inferensial, maka dalam al-An'am, 6: 54 pengertian itu menjadi makna langsung yang ditunjuk oleh ayat:

وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾

Apabila orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat kami itu datang kepadamu, maka katakanlah: "Semoga kedamaian dilimpakhan kepadamu.. Tuhanmu Telah menetapkan atas Diri-Nya kasih sayang. Barang siapa yang berbuat kejahatan di antara kamu lantaran kejahilan, kemudian ia bertaubat setelah mengerjakannya dan mengadakan perbaikan, maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Sekedar sebagai gambaran betapa Allah menjadi *Rabb* dengan cinta kasih dapat disebutkan awal surat al-A'la (surat ke-87) yang menjelaskan bahwa Dia mencipta dengan menyempurnakan ciptaan-

[36] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 357.

[37] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 27.

[38] Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philoshopy* (New Jersey: Littlefield, Adam&Co, 1976), hlm. 264.

Nya dan memberinya potensi disertai dengan pemberian bimbingan kepadanya. Penciptaan yang demikian hanya bisa terjadi jika ia dilakukan berdasarkan cinta kasih sehingga hasilnya indah, lestari, berguna dan tidak menimbulkan kerusakan, termasuk bagi diri sendiri. Berkaitan dengan hal itu di sini ditambahkan penghayatan Ibrahim. Setelah menegaskan kepada kaumnya bahwa Allah *Rabbal-'Alamin* itu adalah Tuhan, Dia menjelaskan bahwa Dialah "Yang menciptakan aku, kemudian memberi bimbingan kepadaku; Yang memberi makan dan minum kepadaku; dan jika aku sakit, Dia menyembuhkanku" (al-Syu'ara, 26: 77-80).

G. Tauhid Uluhiyah: Allah Menjadi Tuhan Berdasarkan Rahma

Dalam ayat pertama surat al-Fatihah, Basmalah, nama *al-Rahman* dan *al-Rahim* menjadi keterangan sifat *(na't)* dari Allah. Para ulama berbeda pendapat tentang sebutan Allah. Menurut al-Khalil, Allah merupakan nama diri yang tidak dibentuk dari kata yang lain.[39]Adapun ulama yang lain berpendapat bahwa sebutan Allah merupakan kata bentukan dengan ada perbedaan tentang asal-usulnya. Ada yang menyatakan ia berasal dari kata *ilah* yang berarti sesembahan; kata *aliha* yang berarti kebingungan karena orang yang memahami Allah mengalami "kebingungan" dalam mengungkapkan pemahamannya dan kehabisan kata-kata untuk menjelaskannya; dari kata *wilah* yang berarti kecintaan; serta kata *laha-yaluhu-liyah* yang berarti terhijab, tertutup.[40] Banyaknya kata yang dinyatakan menjadi asal ini menunjukkan kuatnya pandangan bahwa sebutan Allah merupakan bentuk dari kompleksitas penghayatan tentang Dia. Dia disembah sekaligus dikagumi dan dicintai, tapi terus menjadi misteri bagi yang menyembah, mengagumi dan mencintai-Nya. Dalam pengahayatan ini tidak jelas mana yang menjadi pengalaman pertama dan pusat dan mana yang kedua dan seterusnya yang menjadi ikutan. Tampaknya berdasarkan ayat ke-5 surat al-Fatihah yang dipahami menegaskan kepertamaan dan kepusatan penghayatan menyembah, dalam teologi Islam kemudian Allah identik dengan Tuhan yang berhak disembah.

Berdasarkan asal-usul nama Allah ini, maka berarti ayat pertama dari surat al-Fatihah tersebut menunjukkan bahwa Dia menjadi Tuhan yang berhak disembah berdasarkan *rahma*. Dalam ayat lain makna ini tidak sekedar inferensial, tapi menjadi makna langsung sebagaimana yang ditegaskan dalam al-Baqarah, 2: 163 :

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾

[39] Al-Baghawi, *Anwar at-Tanzil,* I, hlm. 12.
[40] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 17.

Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa. Tidak ada Tuhan kecualiDia yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

Rahman dan *Rahim* dalam ayat itu dihubungkan dengan keesaan Allah Tuhan yang berhak disembah. Masih berkaitan dengan keesaan, digambarkan pula pengingkaran kepercayaan bahwa Dia Yang Maha *Rahman* memiliki anak, *bigetisme* (Maryam, 19: 88, 91 dan 92, al-Anbiya', 21: 26 dan az-Zukhruf, 43: 81). Selain itu digambarkan penghayatan tentang *al-Rahman* yang seharusnya diingat (al-Anbiya', 21: 36), kepada-Nya dipanjatkan doa (al-Isra', 17: 110), dan ditakuti (Yasin, 36: 11 dan Qaf, 50: 33); dan dikisahkan menjadi tujuan *nazar* berpuasa dari Maryam (Maryam, 19: 26).

Dalam al-Qur'an juga disebutkan bahwa Tuhan yang berhak disembah yang maha *Rahman* itu menjadi sesembahan para rasul:

وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ
ءَالِهَةٗ يُعۡبَدُونَ ٤٥

Tanyakanlah kepada rasul-rasul kami yang telah kami utus sebelum kamu, apakah Kami menjadikan (bagi mereka) sesembahan selain Maha *Rahman*.

Posisi sentral dalam hal ini ditempati oleh Nabi Ibrahim dengan dakwah perubahannya. Dalam dakwahnya dikisahkan bahwa dia berdialog dengan ayahnya dan menyarankan supaya tidak menyembah setan yang dapat menyebabkannya mendapat hukuman dari Tuhan *YangRahman* (Maryam, 19: 44 - 45).

Dalam sejarah, sebagaimana disebutkan di depan, telah diketahui bahwa Nabi Ibrahim adalah pendakwah yang mempelopori agama etis, agama yang mengajarkan Tuhan yang baik kepada manusia. Al-Qur'an memberi kesaksian tentang hal itu melalui penyebutan Allah sebagai al-*Rahman* yang dilakukannya itu dan melalui perubahan *kurban* yang dipersembahkan kepada-Nya yang dipeloporinya.

Dalam al-Qur'an Surat al-Shaffat, 37: 101-108 dikisahkan bahwa Nabi Ibrahim diberi anugerah seorang putera yang sejak lama didambakannya. Beberapa waktu kemudian, melalui penglihatan batin *(ru'ya/vision)* dia mendapatkan wahyu yang memerintahkan untuk mengurbankan putera yang sangat dicintainya itu. Dia tidak langsung melaksanakan perintah itu. Dia baru melaksanakannya setelah mendapatkan persetujuan dari putera beliau yang akan di*kurban*kannya. Sesuai dengan perintah yang diterimanya, dia menjadikan puteranya sebagai *kurban* persembahan dengan

menyembelihnya. Pada waktu itu dia telah membaringkan puteranya untuk disembelih. Namun sebelum dia memotong leher anak berbakti itu, Allah yang telah mengetahui kesungguhan kedua orang bapak dan anak itu dalam melaksanakan perintah-Nya, kemudian memberitahukan bahwa perintah itu diberikan untuk menguji mereka. Perbuatan mereka itu telah membuktikan kesungguhan dan kedalaman iman mereka, sehingga mereka lulus dalam ujian kehidupan yang sangat berat itu. Dikisahkan Allah menghargai ketulusan mereka dan mengganti *kurban* dengan manusia dengan *kurban* dengan hewan.

Kisah yang disebutkan surat al-Shaffat itu menggambarkan kepeloporan Nabi Ibrahim dalam perubahan pelaksanaan *kurban*. Agama-agama yang ada pada zamannya umumnya merupakan agama-agama *demonik* yang mengajarkan *kurban* dengan manusia sebagai persembahan kepada dewa. Dipercayai bahwa bila *kurban* itu tidak dipersembahkan, maka dewa akan murka dan menghukum manusia dengan menimpakan bencana, seperti kering atau banjirnya sungai Nil, menurut kepercayaan agama Mesir Kuno. Dengan bimbingan Allah, Nabi Ibrahim mengubah ajaran *kurban* yang kejam ini. Pengubahan ini disimbolkan dengan perintah menyembelih putera yang diganti dengan hewan yang disebutkan dalam kisah al-Qur'an di atas.

Ajaran *kurban* Nabi Ibrahim itu selanjutnya, sampai kedatangan Islam, terus dipraktekkan oleh bangsa Arab yang menjadi keturunannya melalui Ismail (putera dari isteri keduanya, Hajar) dan bangsa Yahudi yang menjadi keturunannya melalui Ishaq (putera dari isteri pertamanya, Sarah). Bangsa Arab mempraktekkan *kurban* hewan dengan menjadikan daging dan darahnya sebagai sajian (sesajen) yang diletakkan di atas berhala dan disiramkan ke badannya. Mereka beranggapan bahwa daging dan darah *kurban* itu akan diterima Tuhan. Sementara bangsa Yahudi menjadikan lembu dan kambing sebagai *kurban* yang dibakar dan disebut sebagai *kurban* bakaran dengan peraturan dan upacara tertentu. Dalam Kitab Imamat ps. 1 disebutkan bahwa *kurban* bakaran itu suatu korban api-apian yang baunya menyenangkan bagi Tuhan.

Islam yang datang kemudian tetap menerima *kurban* sebagai bagian dari ajaran agama bidang ibadah. Dalam S. al-Hajj, 22: 34-37, dijelaskan status dan fungsi *kurban* beserta semangat yang harus menyertainya. Pertama-tama dalam ayat 34 dinyatakan bahwa penyembelihan hewan *kurban* itu merupakan ajaran universal yang ada dalam tiap-tiap agama. Ajaran itu ditetapkan supaya umat manusia mengingat asma Allah atas karunia berupa hewan ternak yang mereka terima.

Kemudian dalam ayat 36 dijelaskan bahwa sebagai bagian dari agama,

kurban itu menjadi syi'ar yang mengandung kebaikan bagi umat Islam. Kebaikan yang disebutkan dalam ayat itu adalah dibagikannya daging *kurban* kepada orang-orang yang berhak, di samping untuk dimakan sendiri oleh orang yang berkurban. Terakhir dalam ayat 37 ditegaskan bahwa yang diterima Allah dari *kurban* sembelihan itu bukan daging dan darahnya, tapi ketakwaan dari umat Islam, yang dalam hal ini bisa berarti orang yang memberikan *kurban* dan orang yang mengurus atau panitianya.

Dengan demikian Islam telah melakukan rasionalisasi *kurban* dengan melakukan *demitologisasi* dan *fungsionalisasi* terhadapnya. Islam melakukan *demitologisasi* dengan membantah mitos bangsa Arab bahwa Tuhan menginginkan daging dan darah *kurban*; dan mitos kaum Yahudi yang mempercayai bahwa Tuhan senang akan bau *kurban* yang dibakar. Ia membantahnya dengan menyatakan bahwa semua yang dipercayai dalam mitos itu tidak benar, karena yang diterima atau sampai kepada-Nya hanyalah ketakwaan dari orang yang berkurban atau mengurus *kurban*. Selanjutnya ia melakukan fungsionalisasi dengan menjelaskan fungsi *kurban* sebagai syi'ar agama yang mengandung kebaikan. Ia memiliki fungsi spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan ketakwaan dan mengingat karunia-Nya *(zikr)*. Dan memiliki fungsi sosial menjadi jembatan integrasi dan solidaritas masyarakat dengan pembagian *kurban* yang telah disembelih kepada orang-orang yang berhak, baik yang secara terus terang meminta bagian *(al-mu'tarr)* maupun tidak *(al-qani')*.

Ajaran *kurban* ini merupakan salah satu bukti bahwa Allah yang berhak disembah itu sifat dasar-Nya adalah *rahma* dan memberikan kebaikan yang sangat banyak dengan kapasitas-Nya itu. Ketuhanan *rahma* ini pun terlembaga dalam doktrin dan sejarah Islam awal, sehingga ia menjadi agama rasional, dalam pengertian sebagai agama yang memenuhi standar rasionalitas dan kebutuhan-kebutuhan rasional dari umat manusia pada umumnya dan umat Islam pada khususnya. Nabi dan generasi awal kaum Muslimin sangat memahami dan menghayati hakekat ini, sehingga mereka dapat mengambil langkah-langkah besar dalam sejarah untuk membangun peradaban. Dengan pertimbangan rasional Nabi memilih hijrah untuk mengembangkan dakwahnya sehingga akhirnya bisa membangun negara kota Madinah. Tidak bisa dibayangkan bagaimana perkembangan Islam yang didakwahkannya, seandainya dia bertahan di Mekah dan dengan kekuatan kecil nekat melawan kaum Musyrikin yang menindas dan ingin menghancurkannya.

Dengan pertimbangan rasional pula sahabat Umar bin Khattab mengusulkan kodifikasi al-Qur'an yang bisa disetujui oleh Khalifah Abu Bakar dan kemudian disempurnakan oleh Khalifah Usman bin Affan,

sehingga umat Islam dapat memiliki *al-Mushaf al-Imam,* mushaf standar *(volgatus)* yang menyatukan bacaan Qur'an mereka. Tidak bisa dibayangkan bagaimana perpecahan kaum Muslimin, seandainya langkah besar itu tidak diambil. Kemudian berdasarkan pertimbangan rasional pula umat Islam pada masa kejayaan Dinasti Abbasiyah mengembangkan ilmu pengetahuan dan keterampilan dengan mengambilnya terutama dari kebudayaan Yunani, sehingga mereka bisa membangun peradaban dengan beberapa pusat kemajuan yang mengundang kekaguman dan dalam sejarah disebut sebagai *the miracle of religion* (keajaiban agama).

H. Tauhid Mulkiyah: Allah Menjadi Penguasa Hari Pembalasan dengan Rahma

Di samping berhubungan dengan kapasitas *Rabbal-'Alamin* yang disebutkan dalam ayat sebelumnya, pengulangan *al-Rahman* dan *al-Rahim* dalam ayat ke-3 surat al-Fatihah juga berhubungan dengan kapasitas-Nya sebagai *Malik Yaumid Din* yang disebutkan dalam ayat sesudahnya. Sesuai dengan fungsi pengulangan dalam bahasa untuk memperkuat pernyataan, maka pengulangan dengan hubungan ke depan dan belakang ini benar-benar menunjukkan bahwa *rahma* tidak hanya menjadi sifat dasar dalam *uluhiyah*-Nya, tapi juga dalam *rububiyah* dan *mulkiyah*-Nya. Dengan pengulangan itu berarti tidak ada tempat bagi keragu-raguan terhadap, apalagi peniadaan *rahma* Allah dalam perumusan ajaran Islam dan penghayatan agama di hati Muslim.

Istilah*malik* dalam *malik yaum al-din* berasal dari *malaka-yamliku-malkan/mulkan/milkan* yang berarti memiliki dalam pengertian meliputi dengan kewenangan penuh untuk mengelola dan menguasai.[41] Dari kata ini dibentuk istilah*al-mulk* yang berarti kerajaan. Hubungan antara milik atau kekuasaan dengan kerajaan kemudian menjadi jenis dan macam, setiap kerajaan itu kekuasaan, tetapi tidak semua kekuasaan itu kerajaan.[42] Adapun *yaum al-din* adalah hari pembalasan.[43] Jadi Malik *yaum al-din* itu pengertiannya adalah Penguasa pada Hari Pembalasan.

Hari Pembalasan adalah masa ketika manusia kembali kepada Allah dan harus mempertanggungjawabkan seluruh amal perbuatannya di hadapan pengadilan-Nya di akhirat setelah dihidupkan lagi sebagai pribadi yang utuh pasca kematiannya (kiamat). (al-Shaffat, 37: 30-34). Pada hari itu kekuasaan mutlak ada pada-Nya, manusia tidak memiliki kekuasaan apapun, termasuk terhadap dirinya sendiri, dan seluruh urusan menjadi kewenangan-Nya (al-Infithar, 82: 19). Tidak berkuasanya manusia ketika itu

---

[41] Louis Ma'luf, *al-Munjid,* hlm. 573.

[42] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 493.

[43] Az-Zamakhsyari, *al-Kassyaf,* I, hlm. 57.

sampai ia tidak berkuasa atas mulut, tangan dan kakinya. Dalam meminta pertanggungjawaban Allah membuat mulut terkunci rapat, tangan berbicara dan kaki memberi kesaksian atas segala apa yang telah diperbuatnya demi mendapatkan keputusan yang adil seadil-adilnya (Yasin, 36: 65).

Melalui pengadilan tanpa kezaliman sedikit pun dalam proses dan keputusanannya itu, manusia akan mendapatkan ganjaran atas apa yang telah dilakukannya di dunia. Orang yang baik mendapatkan ganjaran baik atas kebaikannya berupa surga dengan segala kenikmatannya. Sebaliknya orang yang buruk mendapatkan ganjaran buruk atas keburukannya berupa neraka dengan segala kesengsaraannya (Yasin, 36: 54-64). Manusia yang mengalaminya menyadari kebenaran yang terungkap dalam pengadilan itu dan orang-orang yang tidak beriman di dunia mengakui dosa dan kekeliruannya (al-Mulk, 67:11). Mereka mengalami penyesalan luar biasa, menundukkan kepala di hadapan Allah memohon untuk dikembalikan hidup di dunia supaya dapat berbuat baik (as-Sajdah, 32: 12). Setelah masuk ke dalam neraka, mereka merintih memohon dikeluarkan darinya dan diberi kesempatan hidup kembali di dunia juga supaya dapat beramal kebajikan (Fathir, 35: 37).

Allah menyelenggarakan pengadilan yang sempurna keadilannya itu untuk menyambut kepulangan manusia yang kembali kepada-Nya setelah diberi "tugas" untuk menjadi hamba dan khalifah-Nya di bumi. Dia menyelenggarakan pengadilan itu dengan cinta kasih untuk memberikan kebaikan yang nyata kepada mereka. Pengadilan di dunia bisa atau bahkan sering tidak adil dengan memproses hukum dan atau menghukum orang yang benar; dan tidak memproses hukum dan atau tidak menghukum orang yang salah. Tidak ada kebaikan dalam membebaskan orang yang salah. Karena itu pengadilan di akhirat merupakan kemestian untuk mewujudkan kebaikan yang nyata secara obyektif.

Karena pengadilan itu diselenggarakan dengan cinta kasih maka Allah pun memberikan pengampunan yang sangat luas. Dengan *rahma* pengampunan-Nya, Dia akan membebaskan dari hukuman orang-orang tertentu yang sudah dipandang cukup menderita kesengsaraan dalam menghadapi proses pengadilan di hadapan-Nya. Mungkin in*ilah* yang dimaksudkan dengan firmannya dalam beberapa ayat yang menegaskan bahwa Dia memberi ampunan dan siksaan kepada siapapun yang dikehendaki-Nya (al-Baqarah, 2: 284; Ali Imran, 3: 129; al-Maidah, 5: 18 dan 40; al-'Ankabut, 29: 21). Dengan *rahma*t pengampunan-Nya pula Dia akan membebaskan orang-orang tertentu dari hukuman di neraka setelah dipandang cukup menjalani hukuman untuk beberapa lama di sana. Hal ini dijelaskan dalam hadis panjang dari Abi Sa'id al-Khudri yang

menggambarkan betapa Allah menyambut kembali kepulangan manusia dengan penuh *rahma*.

Hadis itu menceritakan bahwa setelah Allah membebaskan dari neraka orang-orang yang memiliki iman "seberat biji sawi" dan orang-orang yang diberi syafaat oleh para nabi, malaikat dan orang-orang mukmin, maka Dia membebaskan banyak orang yang diambil dengan genggaman-Nya dari neraka. Ketika melihat orang-orang yang dibebaskan dari neraka itu oleh Allah sendiri dengan kasih sayang-Nya, maka para penghuni surga –menurut hadis itu- berkomentar:

هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمَنِ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ

> …. Mereka adalah orang-orang yang dibebaskan oleh Allah Yang Maha Pengasih. Dia memasukkan mereka ke surga tanpa amal yang telah mereka perbuat dan tanpa kebaikan yang telah mereka lakukan....

I. Tauhid Fi Al- Asma' Wa Ash-Shifat: Aktualisasi Asma dan Sifat Dengan Rahma

Dalam 4 ayat al-Qur'an ditegaskan bahwa Allah memiliki *al-asma' al-husna*. *Al-Asma'* adalah jamak dari *ism* yang menurut al-Jurjani pengertiannya adalah "sesuatu yang menunjuk pada pengertian dalam dirinya sendiri tanpa disertai salah satu dimensi waktu (lampau, sekarang dan akan datang). Selanjutnya dia menjelaskan *ism* dibedakan menjadi dua. Pertama, sebutan diri *(ism 'ain)*, yakni sebutan yang menunjuk pada satu pengertian yang berdiri sendiri, seperti sebutan Zaid dan Umar yang menunjuk pada diri orang. Kedua, sebutan kualitas *(ism ma'na),* yakni sebutan yang menunjuk pengertian yang tidak berdiri sendiri, baik positif maupun negatif, seperti Si Pandai dan Si Bodoh.[44]*Ism* dengan perngertian ini berarti nama yang dibedakannya dari sifat yang berarti sebutan yang menunjukkan sebagian keadaan diri, seperti panjang dan pendek, berakal dan pandir.[45] Adapun *al-husna* merupakan bentuk feminin dari kata superlatif *ahsan* yang berarti terbaik. Dengan demikian *al-asma' al-husna* berarti nama-nama terbaik. Nama-nama Allah itu menjadi nama-nama terbaik, menurut az-Zam,akhsyari, karena menunjukkan pengertian-pengertian baik berupa pengagungan, penyucian dari kekurangan dan lain-lain.[46]

Ketika menafsirkan *al-asma' al-husna* dalam salah satu ayat itu (al-A'raf, 7: 180), para mufasir mengemukakan pengertian berbeda-beda: sifat-sifat tertinggi untuk tahu, kuasa, mendengar, melihat dan lain-lain (Ibn

---

[44] Al-Jurjani, at-Ta'rifat, hlm. 15.
[45] *Ibid.*, hlm, 70.
[46] Az-zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* II, hlm. 132

Wahb);[47]zat beserta sifat karena Allah mengatur tiap urusan dengan salah satu asma-Nya (Ibn 'Arabi);[48] sebutan atau sifat (al-Baidawi);[49]nama-nama yang menimbulkan sifat dan hasil-hasil yang tercipta dalam penciptakan dan penghancuran, alam inderawi dan gaib, penciptaan pertama dan terakhir (al-Jilani).[50]

Sebagian penjelasan-penjelasan dalam tradisi tafsir di atas membedakan nama dari sifat dan sebagian yang lain menyamakannya. Penjelasan dalam tradisi *kalam* pun demikian. Tradisi *kalam* penerus Ahmad bin Hanbal dengan eksponen Shalih al-'Utsaimin membedakan nama dari sifat. Baginya nama lebih umum dan memuat sifat (sama dengan al-Jilani).[51]Adapun tradisi *kalam* penerus Abu Hasan al-Asy'ari dengan eksponen Muhammad Nawawi menyamakan nama dan sifat. Hal ini terlihat dari pembagiannya terhadap 20 sifat Allah yang sebagiannya dikenal sebagai nama (*Al-Hayy, As-Sami'* dan *Al-Bashir*) menjadi 4 kategori: *sifat nafsiyah* (sifat yang menunjuk pada diri dat sendiri), *salbiyah* (sifat yang menafikan segala yang tidak pantas bagi Allah), *al-ma'ani* (sifat eksistensial yang jika tabir terbuka dapat dilihat dan didengar) dan *ma'nawiyah* (sifat yang otomatis ada karena merupakan konsekuensi dari sifat-sifat *al-ma'ani)*.[52]

Tidak dibedakannya nama dari sifat dalam teologi Islam tidak menjadi masalah karena asma-asma Allah lazim diklasifikasi menjadi tiga. Klasifikasi ini dengan penjelasan yang diberikan Ibn 'Arabi adalah sebagai berikut: pertama, nama zat, yakni nama yang menunjukkan Allah dalam diri-Nya sendiri. Nama ini tidak dapat diterapkan kepada selain Allah. Nama itu adalah nama Allah. Kedua, nama sifat, yakni nama yang memaklumkan ihwal intrinsik Allah, sekalipun tidak berhubungan dengan segenap makhluk. Contohnya adalah *Al-Hayy*(Mahahidup), *Al-'Alim* (Maha Mengetahui), *Al-Murid* (Maha Berkehendak), *Al-Qadir* (Mahakuasa), *Al-Mutakallim* (Maha Berbicara), *Al-Sami'* (Maha Mendengar) dan *Al-Bashir* (Maha Melihat). Lawan dari nama-nama ini tidak dapat dikenakan kepada Allah. Ketiga, nama perbuatan yang mengacu dan merujuk pada hubungan Allah dengan semua makhluk. Dalam kasus di mana ada hubungan berkebalikan dalam perbuatan Allah, nama-nama yang menunjukkan pengertian saling berlawanan dapat dikenakan pada Allah. Sebagai contoh adalah pasangan nama-nama: *Al-Muhyi* (Maha Menghidupkan), *Al-Mumit* (Maha Mematikan), *An-Nafi'* (Maha Pemberi Manfaat), *Al-Darr* (Maha

[47] Ibn Wahb, *al-Wadlih fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), I, hlm. 285.

[48] Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), I, hlm. 270.

[49] Al-Baidlawi, *Anwar at-Tanzil,* I, hlm. 386.

[50] Al-Jilani, *Tafsir al-Jilani* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), II, hlm. 139.

[51] M. Shalih al-'Utsaimin, *Syarh*, hlm. 46.

[52] M. Nawawi al-Jawi, *Syarh Tijan ad-Darari* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2007), hlm. 19.

Pemberi Madharat).[53]

Dalam tradisi *kalam* Hanbaliyah, penentuan nama dan sifat-sifat Allah dilakukan dengan *isbat* dan *nafy* tanpa campur tangan akal. *Isbat* adalah menerima nama dan sifat-sifat Allah yang ditetapkan oleh-Nya dalam al-Qur'an dan oleh Rasulullah dalam hadis. Adapun *nafy* adalah menolak nama dan sifat-sfat yang tidak ditetapkan Allah dan Rasulullah. Berkaitan dengan ini Ahmad ibn Hanbal menyatakan: "Allah tidak boleh disifati kecuali dengan sifat yang ditetapkan-Nya Sendiri atau ditetapkan oleh Rasul-Nya. Al-Qur'an dan hadis tidak boleh dilampaui (dalam penetapan sifat).[54] Berbeda halnya dengan tradisi *kalam* Asy'ariyah yang menetapkan dan menafikan sifat-sifat Allah dengan menggunakan akal. Penggunaan akal in*ilah* yang melahirkan doktrin sifat wajib 20, sifat mustahil 20 dan 1 sifat jaiz bagi Allah yang kemudian dikenal dengan akidah 41.[55]

Asma dan sifat-sifat Allah yang disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis Nabi banyak. Abu Bakar bin al-'Arabi, seorang ulama Mazhab Maliki, menyebutkan adanya ulama yang menghitung asma berdasarkan ayat dan hadis Nabi dan menemukan jumlahnya mencapai 1000 asma.[56] Apabila di kalangan umat yang populer hanya 99 asma, maka itu dikarenakan adanya hadis riwayat Imam Bukhari, Muslim dan Turmudzi dari Abu Hurarairah, yang menegaskan jumlah 99 itu dengan ada perbedaan periwayatan di antara mereka: dua imam pertama tidak menyebutkan rincian *al-asma' al-husna*, sedang yang terakhir menyebutkannya mulai dari *al-Rahman al-Rahim* sampai dengan *al-Rasyid al-Sabur*.[57]*Kalam* Hanbaliyah dengan doktrin *itsbat* dan *nafy*-nya di atas, jika menghitung seluruh asma berdasarkan ayat dan hadis-hadis yang sama dengan digunakan ulama yang disebutkan Ibn al-'Arabi, tentu juga sampai pada ajaran bahwa asma dan sifat Allah ada 1000. Begitu juga *kalam* Asy'ariyah yang dengan doktrin sifat 20 sama sekali tidak bermaksud membatasi sifat-sifat yang dimiliki Allah hanya 20 sifat saja. Dalam *kalam* ini ditekankan bahwa sifat 20 sebenarnya hanya merupakan sifat-sifat yang wajib diketahui oleh Muslim secara terinci berikut dengan dalil-dalilnya walaupun secara garis besar.

Selain itu dia wajib meyakini secara garis besar bahwa Allah memiliki sifat-sifat kesempurnaan yang tidak ada yang dapat menghitungnya kecuali Dia dan bahwa Dia suci dari segala kekurangan yang tidak ada yang dapat menghitungnya kecuali Dia.[58] Seandainya sifat-sifat yang terdapat dalam

[53] Sachiko Murata, *The Tao Of Islam,* terj. *Rahman*i Astuti dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 87.

[54] M. Shalih al-'Ustaimin, *Syarh,* hlm. 47.

[55] M. Nawawi al-Jawi, *Syarh,* hlm. 20.

[56] Ibn Katsir, *Tafsir,* II, hlm. 275.

[57] *Ibid.*

[58] M. Nawawi al-Jawi, *Syarh,* hlm. 19.

ayat dan hadis yang dirujuk oleh ulama yang disebutkan Ibn al-'Arabi dipandang sebagai keseluruhan sifat yang ada dalam hitungan Allah, tentu *kalam* Asy'ariyah, sebagaimana *kalam* Hanbaliyah, sampai pada ajaran bahwa *asma* Allah juga ada 1000.

Seluruh *al-asma' al-husna,* baik dengan hitungan jumlah 99 maupun 1000, merupakan sifat-sifat kesempurnaan *(kamal)* bagi Allah. Sifat-sifat itu dalam fenomenolgi yang mengkaji kehadiran Tuhan dalam pengalaman manusia dengan manifestasi *Mysterium Tremendum* (Misteri Yang Menakutkan) dan *Mysterium Fascinasum* (Misteri Yang Mengagumkan), diklasifikasi menjadi dua: sifat-sifat *jamal,* yakni sifat-sifat yang menunjukkan Kebaikan Yang Mengagumkan, dan sifat-sifat *jalal,* yakni sifat-sifat yang menunjukkan Kemuliaan Yang Mengagumkan.[59]

Dalam pengalaman manusia kehadiran Tuhan sebagai Kebaikan dan Kemuliaan Yang Mengagumkan tidak hanya termanifestasi dalam sifat-sifat *jamal* dan *jalal,* tapi juga sifat-sifat ja'l (kreatif). Dengan demikian berdasarkan klasifikasi yang lebih halus secara fenomenologis sifat-sifat Allah dapat dibedakan menjadi tiga. Kalifikasi ini dengan cakupannya pada 99 *al-asma' al-husna* yang populer -berdasarkan unsur-unsur kreatif, kelembutan dan ketegasan yang dominan dalam masing-masing sifat- adalah sebagai berikut. Pertama, sifat-sifat *ja'l,* yakni sifat-sifat yang menunjukkan bahwa Dia Maha Pencipta dengan segala sifat kreatif-Nya. Sifat-sifat ini meliputi: *Al-Khaliq* (Maha Pencipta), *Al-Bari'* (Maha Mengadakan), *Al-Mushawwir* (Maha Pembentuk), *Al-Fattah* (Maha Pembuka), *Al-'Alim* (Maha Mengetahui), *Al-Rafi'* (Maha Meninggikan), *Al-Khabir* (Maha Teliti), *Al-Hafid* (Maha Pelestasi), *Al-Ba'is* (Maha Membangkitkan), *Al-Mubdi'* (Maha Memulai), *Al-Mu'id* (Maha Mengembalikan), *Al-Muhyi* (Maha Menghidupkan), *Al-Mumit* (Maha Mematikan), *Al-Samad* (Maha Memenuhi Segala Kebutuhan), *Al-Awwal* (Maha Awal), *Al-Akhir* (MahaAkhir), *Al-Wasi'* (MahaLuas), *Al-Hayy* (MahaHidup), *Al-Qayyum* (Mahamandiri), *Al-Wajid* (Maha Menemukan), *Al-Dahir* (Mahanyata), *Al-Batin* (Maha Tersembunyi), *Al-Jami'* (Maha Menghimpun), *Al-Ghani* (Mahakaya), *Al-Nafi'* (Maha Pemberi Manfaat), *Al-Nur* (Mahacahaya), *Al-Badi'* (Maha Pencipta Yang Baru), dan *Al-Rasyid* (Maha Pandai) .

Kedua, sifat-sifat *jamal* yang menunjukkan bahwa Dia MahaBaik dengan segala *rahma*, kesucian dan kelembutan-Nya. Sifat-sifat ini meliputi: *Al-Rahman* (Maha Pengasih), *Al-Rahim* (Maha Penyayang), *Al-Quddus* (MahaSuci), *Al-Salam* (MahaDamai), *al-Mu'min* (Maha Mengaruniakan Keamanan), *Al-Muhaimin* (Maha Penjaga), *Al-Ghaffar* (Maha Pemberi Ampunan), *Al-Wahhab* (Maha Pemberi), *Al-Razzaq* (Maha Pemberi

[59] Annemarie Schimmel, "Kata Pengantar", dalam Sachiko Murata, *The Tao Of Islam,* terj. *Rahma*ni Astuti dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 16.

Rezeki), *Al-Basit* (Maha Melapangkan), *Al-Mu'izz* (Maha Memuliakan), *Al-Latif* (Mahalembut), *Al-Halim* (Maha Penyantun), *Al-Ghafur* (Maha Pengampun), *Al-Syakur* (Maha Mensyukuri), *Al-Muqit* (Maha Melayani), *Al-Karim* (Maha Dermawan), *Al-Mujib* (Maha Mengabulkan), *Al-Hakim* (Mahabijaksana), *Al-Wadud* (Maha Pecinta), *Al-Wakil* (Maha Memelihara Penyerahan), *Al-Wali* (Maha Melindungi), *Al-Hamid* (Maha Terpuji), *Al-Majid* (Maha Pemberi Kemurahan), *Al-Barr* (Maha Berkebajikan), At-Tawwab (Maha Penerima Taubat), Al-'Afuww (Maha Pemaaf), *Al-Ra'uf* (Maha Mengasihani), *Al-Mughni* (Maha Pemberi Kekayaan), *Al-Hadi* (Maha Pemberi Petunjuk), *Al-Waris* (Maha Mewarisi), dan *Al-Sabur* (Mahasabar).

Ketiga, sifat-sifat *jalal* yang menunjukkan bahwa Allah MahaMulia dengan segala keagungan, kebesaran, keperkasaan dan ketegasan-Nya. Sifat-sifat ini meliputi: *Al-Malik* (MahaRaja), *Al-'Aziz* (Maha Perkasa), *Al-Jabbar* (Maha Memaksa), *Al-Mutakabbir* (Mahamegah), *Al-Qahhar* (Maha Mengalahkan), *Al-Qabid* (Maha Menyempitkan), *Al-Khafid* (Maha Merendahkan), *Al-Mudill* (Maha Menghinakan), *Al-Sami'* (Maha Mendengar), *Al-Bashir* (Maha Melihat), *Al-Hakam* (Maha Menetapkan Keputusan), *Al-'Adl* (MahaAdil), *Al-'Adhim* (MahaAgung), *Al-'Aliy* (MahaTinggi), *Al-Kabir* (MahaBesar), *Al-Hasib* (Maha Penghitung), *Al-Jalil* (Maha Bereksistensi), *Al-Raqib* (Maha Mengawasi), *Al-Majiid* (MahaMulia), *Al-Syahid* (Maha Menyaksikan), *Al-Haqq* (MahaBenar), *Al-Qawiyy* (MahaKuat), *Al-Matin* (MahaKukuh), *Al-Muhsi* (Maha Pencatat), *Al-Wahid* (MahaSatu), *Al-Ahad* (MahaEsa), *Al-Qadir* (MahaKuasa), *Al-Muqtadir* (Maha Menentukan), *Al-Muqaddim* (Maha Mendahulukan), *Al-Muakhkhir* (Maha Mengakhirkan), *Al-Waali* (Maha Memerintah), *Al-Muta'ali* (Maha Melampaui), *Al-Muntaqimu* (Maha membalas), *Malik Al-Mulk* (Maha Menguasai Kerajaan), *Zu Al Jalal wa Al-Ikram* (Maha Memiliki Eksistensi dan Kedermawanan), *Al-Muqsit* (Maha Mengadili), *Al-Mani'* (Maha Pencegah), *Al-Darr* (Maha pemberi Bahaya), dan *Al-Baqi* (MahaKekal).

Dalam tauhid *rahamutiyah* seluruh *al-asma'al-husna,* baik yang menunjukkan sifat kreatif, lembut maupun tegas, aktual dan diaktualisasikan dengan *rahma*. Asma-asma sifat Allah seperti MahaHidup dan MahaKekal aktual dengan *rahma*. Sifat-sifat itu melekat pada-Nya dan aktualnya adalah realitas *rahma*. Dia Hidup dan Kekal dengan dasar, cara dan tujuan *rahma*. Kemudian *asma-asma* perbuatan diaktualisasikan dengan *rahma*. Dia melakukan semua perbuatan yang diungkapkan dengan *asma-asma* itu dengan dasar, cara dan tujuan *rahma*. Semua perbuatan-Nya adalah perbuatan *rahma* dan positif meskipun tampak dalam pengalaman kehidupan sebagai penghukuman dan negatif.

Keserba-*rahma*-an asma dan sifat Allah ini ditegaskan dalam al-Isra', 17: 110:

قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا وَٱبۡتَغِ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلٗا ١١٠

Katakanlah, "Panggillah Allah atau panggillah *Al-Rahman*." Dengan nama mana saja Kamu boleh memanggil, karena Dia memiliki nama-nama terindah....

Ayat itu menyejajarkan nama Allah dan nama *Al-Rahman* dalam pelaksanaan menyeru, memanggil dan berdoa kepada-Nya. Penyejajaran ini dalam teologi tampaknya melahirkan doktrin *al-Ism al-'adham,* nama teragung, yang oleh al-Jurjani diberi pengertian: nama Zat yang disifati dengan segala sifat. Dengan pengertian ini dia menyebutkan adanya pandangan yang menyatakan bahwa nama teragung itu adalah Nama Allah.[60] Adapun dalam tasawuf, penyejajaran itu dihubungkan dengan Kemahaluasan yang ada dalam nama Al-*Rahman*. Berkaitan dengan ini al-Qunawi menyamakan *rahma* dengan wujud yang sekaligus sama-sama menunjukkan Zat atau realitas mutlak Tuhan dan eksistensi atau realitas ketuhanan sebagaimana yang tampak di alam raya. Dikatakannya bahwa di antara semua sifat Allah, hanya wujud dan *ilm* (pengetahuan) saja yang mencakup segala-galanya. Namun makhluk-makhluk tidak mendapatkan manfaat semata-mata dari fakta mereka merupakan obyek pengetahuan Tuhan. Mereka mendapatkan manfaat hanya ketika Tuhan menunjukkan *rahma* kepada mereka dengan mewujudkan mereka. Jadi wujud adalah pangkal dari segala karunia dan pemberian wujud kepada mereka identik dengan *rahma*-Nya kepada mereka.[61] Pandangan dalam tasawuf ini bisa menunjukkan bahwa *al-ism al-a'dham* tidak hanya nama Allah, tetapi juga nama *Al-'Alim* dan nama Al-*Rahman*. Di samping itu pandangan tersebut menunjukkan pengertian *al-Ism al-'a'dham* sebagai dasar dari semua asma Allah yang lain. Berdasarkan pandangan *ini al-Ism al-a'dham* dapat diberi pengertian sebagai *asma* yang mendasari semua nama dan sifat Allah yang lain. Dengan demikian penyejajaran dalam al-Isra, 17: 110 itu menunjukkan bahwa nama *Al-Rahman* adalah *al-ism al-a'dham* yang mendasari semua nama sifat dan nama perbuatan Allah yang lain. Di atas telah disebutkan contoh perbuatan-Nya mencipta dan memberi hukuman untuk membuat lebih jelas akidah sifat dasar Allah adalah *rahma* dan *al-ism al-a'dham*-Nya adalah Al-*Rahman* ini.

---

[60] Al-Jurjani, *at-Ta'rifat,* hlm. 15

[61] Sachiko Murata, *The Tao,* hlm. 275.

J. Penutup

Akidah Islam dengan empat cakupan tauhid *rahamutiyah* ini dapat melahirkan spiritualitas agung yang digambarkan dalam al-An'am, 6: 162-163:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾

لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾

> Katakanlah, "Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku untuk Allah Tuhan Semesta Alam. Tidak ada sekutu bagi-Nya. Untuk itu, aku diperintah dan aku menjadi orang pertama yang berserah diri."

Dalam ayat petama Nabi diperintahkan untuk mengatakan bahwa shalat, ibadah, hidup dan matinya untuk Allah Tuhan Semesta Allah. Perintah untuk mengatakan itu menunjukkan kebenaran keimanan kepada Allah dengan spiritualitas pemujaan dan kesediaan berkorban kepada-Nya sekaligus sebagai kritik terhadap keberagamaan Kaum Musyrikin Mekah yang tanpa spiritualitas dan pengorbanan. Keimanan kepada Allah yang sifat dasar-Nya *rahma* menghasilkan penghayatan bahwa kebaikan yang telah Dia berikan tidak terbatas. Penghayatan ini pasti menimbulkan rasa syukur dan cinta yang mendorong untuk memuja dan berkorban kepada-Nya. Pemujaan dilakukan dengan menyembah melalui shalat dan ibadah memuja kebesaran-Nya. Kemudian berkorban dilakukan dengan menyerahkan hidup dan rela mati untuk mengabdi kepada-Nya. Kemudian dalam ayat kedua disebutkan bahwa memuja dan berkorban itu merupakan perintah yang diterimanya dan dia menjadi "orang pertama" yang berserah diri kepada Allah. Ayat ini menunjukkan bahwa Nabi melaksanakan perintah memuja dan berkorban itu dengan menjadi orang yang utama dan teladan dalam pelaksanaannya.

Teladan Nabi dalam memuja dan berkorban untuk Allah jelas merupakan pengamalan Islam sebagai *rahma*t bagi seluruh alam. Dia memuja Allah tidak hanya dengan ibadah ritual, tapi juga dengan zakat yang merupakan ibadah sosial untuk pemberdayaan masyarakat. Kemudian pengorbanannya untuk mengabdi kepada Allah ternyata tidak untuk mengejar mati syahid, tapi diwujudkan dengan memilih hidup miskin meskipun memiliki kesempatan untuk menumpuk harta kekayaan untuk tujuh keturunan. Nabi memiliki akhlak agung (al-Qalam, 68: 4) dan akhlak agungnya itu menurut kesaksian isterinya, 'Aisyah, adalah al-Qur'an. Ini berarti pilihan Nabi itu merupakan wujud dari akhlak qur'ani

yang dimilikinya. Dalam hubungan dengan kedudukannya sebagai "orang pertama yang menyerahkan diri kepada Allah" dapat diyakini bahwa dia melakukan pilihan dan juga pemujaan itu karena menghayati bahwa menyerahkan diri kepada-Nya itu adalah menyerahkan diri untuk mengabdi kepada-Nya. Dia pun menghayati bahwa mengabdi kepada-Nya adalah tujuan penciptaan manusia dengan hasil takwa yang ditegaskan dalam al-Baqarah, 2: 21. Pengertian takwa kompleks dan salah satunya adalah prinsip hidup baik (akan dijelaskan dalam buku beikutnya).

Gambaran hidup baik yang diulang-ulang dalam al-Qur'an adalah, sebagaimana akan dijelaskan dalam tujuan kerasulan Nabi, *lahum ajruhum 'inda rabbihim* (hidup sejahtera), *wa la khaufun 'alaihim* (hidup damai) dan *wa la hum yahzanun* (hidup bahagia) di dunia dan akhirat. Jadi pemujaan dan pilihan itu dilakukannya untuk mewujudkan hidup sejahtera, damai dan bahagia di dunia dan akhirat. Sebagai orang pertama dalam keutamaan, kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaanya tidak terletak pada kekayaan atau materi sehingga dia memilih hidup miskin. Kemudian sebagai orang pertama yang menjadi teladan, dia menjadi model hidup dengan melampaui diri. Hidup tidak hanya untuk diri sendiri, tetapi juga harus berguna untuk mewujudkan kesejahteraan, kedamaian, dan kebahagiaan orang lain. Karena itu menyerahkan hidup dan rela mati untuk Allah yang disebutkan dalam al-An'am, 6: 162 itu pengertiannya adalah menyerahkan hidup dan rela mati demi terwujudnya kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan bagi semua. Pengertian ini dihayati Nabi dan generasi awal sampai zaman keemasan Islam sehingga ketika berhasil mendirikan negara mereka mewujudkan negara yang sekarang dikenal sebagai negara kesejahteraan, bukan negara ideologi, meskipun negara mereka negara agama.

Dengan demikian akidah tauhid tidak menafikan kehidupan dunia, bahkan seharusnya menjadi inspirasi untuk mewujudkan kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan bagi semua, tidak hanya bagi Muslim saja, tetapi juga bagi non-Muslim. Lebih dari itu tidak hanya bagi manusia, tapi juga bagi semua makhluk Tuhan yang lain. Sekarang umat membutuhkan inspirasi yang lebih kuat dari tauhid sehubungan dengan zaman industri-informasi-modern yang mereka jalani yang memberikan tantangan kompleks dan harus direspon secara kreatif. Ada kearifan yang mengajarkan untuk berakhlak dengan akhlak Allah dalam menjalani kehidupan *(takhallaq bi akhlaqillah)*. Tauhid *rahamutiyah* dapat memenuhi kebutuhan inspirasi yang lebih kuat itu karena menginspirasi umat meniru Allah untuk memberi kebaikan nyata dengan aktualisasi sifat-sifat kreatif *(ja'l)*, lembut *(jamal)* dan tegas *(jalal)* demi terwujudnya kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan bagi semua. Inspirasi dan perwujudan tauhid seperti ini membuat Islam

benar-benar menjadi agama yang menjadi *rahma*t bagi seluruh alam.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad dan Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Abu as-Su'ud, *Tafsir Abi as-Su'ud au Irsyad al-'Aql as-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.

Al-Asfahani, Ar-Raghib, *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, tt..

Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.

Al-Baghawi, *Ma'alim at-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.

Al-Baidawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.

Al-Faruqi, Ismail Raji, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Ttp: The International Institute of Islamic Thought, 1982.

Al-Ghulayaini, Musthafa, *Jami' ad-Durus al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Maktabah al'Arabiyyah, 1973.

Al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009.

Al-Jurjani, *at-Ta'rifat*. Ttp: Dar at-Tunisiyah li as-Nasyr, 1971.

Al-Mahalli, Jalaluddin dan al-Suyuthi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*. Semarang: Toha Putera, tt.

Al-Tahabari, *Jami' al-bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih, *Syarh Tsalatsah al-Ushul*. Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.

-------, *Syarh al-'Aqidiah al-Wasithiyyah*. Kairo: Dar al-'Aqidah, 2002.

Al-Wayli, Abdullah bin Qasim, *Syarah Ushul 'Isyrin: Menyelami Samudra 20 Prinsip Hasan al-Banna,* terj. Kamal Fauzi dkk, Surakarta: Era Intermedia, 2011.

Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi*

Wujuh at-Ta'wil. Teheran: Intisyarat Afitab, tt.

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: Forum kajian Budaya dan Agama, 2001.

Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006

Ibn Wahb, *al-Wadlih fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Ilyas, Yunahar, *Kuliah Aqidah Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2010.

Ma'luf, Luis, *al-Munjid*. Tnp:ttp,tt.

Muhammad Husain Haikal, *Hayah Muhammad*. Ttp:tnp, tt.

Murata, Sachiko, *The Tao Of Islam,* terj. *Rahma*ni Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 2000.

Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

-------, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah dan Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986.

Nawawi, M., al-Jawi, *Syarh Tijan ad-Darari*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2007.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Qur'an,* Chicago: Biblioteca Islamica, 1980.

Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philoshopy*. New Jersey: Littlefield, Adam&Co, 1976.

Said, Imam Ghazali, *Ideologi Kaum Fundamentalis*. Surabaya: Diantama, 2003.

Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. ttp: Gita Media Press, tt.

FIKIH INDONESIA SESUAI TUJUAN SYARIAH DENGAN REKONSTRUKSI DAN DEKONTRUKSI

Oleh: Khoiruddin Nasution

A. Pendahuluan

Boleh dikatakan cakupan bahasan kitab-kitab fikih yang menjadi rujukan guru dan dosen ketika mengajar siswa dan mahasiswa di sekolah dan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) adalah masalah-masalah yang sesuai dengan konteks Timur Tengah; misalnya, ketika membahas zakat, maka pembahasannya adalah zakat kurma, zakat gandum, zakat unta, zakat perhiasan. Zakat ini tentu sesuai dengan konteks Timur Tengah di masa hidup nabi Muhammad saw. Fikih pada hakikatnya adalah aturan tentang kehidupan sehari-hari, sementara kehidupan sehari-hari di Indonesia berbeda dengan kehidupan yang dirumuskan dalam kitab-kitab tersebut. Isi kitab-kitab itupun sudah tidak semuanya relevan dengan kehidupan Timur Tengah sekarang, sebab ada perubahan kehidupan yang luar biasa sejak masa nabi Muhammmad saw. dengan masa sekarang, apalagi Indonesia yang sangat jauh berbeda dengan kehidupan Timur Tengah, baik masa lalu maupun sekarang.

Karena itu mestinya ada fikih Indonesia yang sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan kehidupan di Indonesia sekarang, sejalan dan berdasarkan pada apa yang disebutkan nash al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw (*maqâsid al-syarî'ah*). Untuk tujuan ini perlu dilakukan formulasi fikih Indonesia, dengan cara melakukan rekonstruksi dan atau dekonstruksi. Rekonstruksi dilakukan untuk merumuskan fikih yang ada

padanannya dengan fikih nabi Muhammad saw dan atau fikih mazhab, sementara dekonstruksi dilakukan terhadap perilaku kehidupan yang tidak ada padanannya dengan fikih nabi Muhammad saw. dan fikih mazhab.

Di samping itu ada juga beberapa hal yang perlu diperbarui agar masyarakat Indonesia dapat hidup bahagia, aman, nyaman dan tenteran, baik dunia maupun akhirat, baik secara individu maupun publik. Tulisan singkat ini berusaha menggambarkan apa saja yang perlu dilakukan dalam rangka lahirnya fikih Indonesia dalam segala aspek kehidupan dan perubahan apa saja yang perlu dilakukan agar kehidupan umat Islam*hasanah* di dunia dan *hasanah* di akhirat. Sistematika tulisan ini adalah penjelasan tentang apa saja yang perlu dilakukan untuk merumuskan fikih Indonesia, baik secara rekonstruksi maupun dekonstruksi; kemudian dilanjutkan dengan deskripsi perubahan paradigma dan konsep apa yang mendesak dilakukan agar umat Islam di Indonesia dapat hidup bahagia, aman, nyaman dan tenteram.

B. Rekonstruksi Dan Dekonstruksi

Fikih menurut bahasa adalah pemahaman; sementara menurut istilah berarti sejumlah hukum yang berkaitan dengan perbuatan seseorang yang bersumber pada al-Qur'an dan atau sunnah nabi Muhammad Saw. Fikih dengan demikian adalah aturan hukum berdasarkan al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad Saw tentang apa saja yang dilakukan seseorang (aturan perilaku). Dengan ringkas fikih adalah aturan hukum tentang apa yang boleh dilakukan seseorang dan yang tidak boleh dilakukan (dilarang)serta bagaimana tata laksananya.

Secara substansial, fikih sama dengan *standard operating procedure* (SOP). Untuk melihat persamaan dan perbedaan keduanya dapat dijelaskan secara singkat apa yang dimaksud dengan SOP. Satu definisi menyebut, pada dasarnya SOP (*Standard Operating Procedure*) adalah perangkat lunak yang mengatur tahapan proses kerja atau prosedur kerja tertentu. Oleh karena prosedur kerja yang dimaksud bersifat tetap, rutin, dan tidak berubah-ubah, maka prosedur kerja tersebut dibakukan menjadi dokumen tertulis yang disebut sebagai *Standard Operating Procedure* atau disingkat SOP. Definisi lain menyebutkan, SOP atau *Standard Operating Procedure* adalah sistem yang disusun untuk memudahkan, merapikan dan menertibkan pekerjaan. Sistem ini berisi urutan proses melakukan pekerjaan dari awal sampai akhir.

Dengan demikian fikih pada prinsipnya sama dengan Standar operational Procedure (SOP) kehidupan keseharian dalam segala aspek kehidupan. Sehingga kalau dihubungkan dengan kata Indonesia, maka

fikih Indonesia adalah aturan perilaku seseorang dalam kaitannnya dengan dirinya, dirinya dengan masyarakat sekitar dan dirinya dengan negara, sesuai dengan konteks Indonesia berdasarkan dan bersumber pada al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw. SOP pun pada prinsipnya sama dengan fikih tersebut.

Boleh dikatakan bahwa hukum Islam khas Indonesia ada yang sudah ada padanannya dengan hukum Islam masa nabi Muhammad saw. namun banyak yang tidak ada. Untuk tujuan ini dibutuhkan rekonstruksi dan dekonstruksi. Rekonstruksi dibutuhkan untuk merumuskan hukum Islam Indonesia yang sudah ada padanannya dengan fikih arab masa nabi Muhammad saw. sementara dekonstruksi dilakukan untuk merumuskan atau menformat hokum Islam Indonesia yang belum ada padanan fikihnya dengan fikih masa nabi Muhammad saw.

Untuk tujuan rekonstruksi dan dekonstruksi perlu kesadaran dan pemahaman tentang pembedaan syariah dari fikih. Sedikit penjelasan tentang perbedaan antara syari'ah dengan fikih. Syari'ah dapat didefinisikan sebagai berikut:

وحي الهي يوحي الي نبينا محمد ص ع لسعادة الدنيا والاخرة

Artinya:
Syari'ah adalah wahyu Allah yang disampaikan kepada nabi Muhammad SAW., untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat.
Sementara definisi fikih (hukum Islam) adalah:

العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية

Artinya:
Fikih adalah*hukum Islam praktis* yang diambil (bersumber) dari dalil-dalil rinci.

Berdasarkan definisi/pengertian di atas, makajelas berbeda antara syari'ah dengan fikih, dan fikih ini sama dengan SOP. Unsur yang paling prinsip perbedaan antra syari'ah dengan fikih adalah sebagai berikut:

1. Syari'ah = wahyu yang tidak dapat diubah
2. Fikih = hasil ijtihad terhadap wahyu yang konsep (hasil ijtihadnya) berbeda-beda antara satu tempat dengan tempat lain, antara satu waktu dengan waktu lain, sesuai dengan konteks. Karenanya fikih bersifat berubah menyesuaikan dengan tempat dan waktu. Demikian juga fikih bukan hukum abstrak, bukan filsafat, bukan prinsip, bukan dasar, dan bukan norma-universal.

Contoh rekonstruksi hukum misalnya adalah sebagai berikut:

Di masa nabi Muhammad saw. ketika ada pasangan yang hendak

melakukan perkawinan diperintahkan melakukan *walimah*, *iklan*, dan saksi. Artinya prosedur yang perlu dipatuhi calon pasangan suami dan isteri yang akan melakukan perkawinan agar sah adalah setelah lengkap syarat dan rukun juga dilakukan *walimah*. Inilah prosedur orang yang akan melakukan perkawinan (SOP).

Adapun tujuan dari prosedur (SOP) ini adalah:

1. Menjamin hak pasangan suami dan isteri,
2. Menjamin agar masyarakat terhindar dari fitnah.

Ada dua kondisi yang memungkinkan *walimah, iklan* dan *saksi* dapat menjamin hak-hak tersebut di atas, yakni:

1. Tradisi masyarakat Arab yang komunal (oral), dan
2. Jumlah masyarakat Muslim Arab yang masih relatif terbatas waktu itu.

Berbeda dengan kondisi masa sekarang, khususnya Indonesia, yaitu:

a. Masyarakat Indonesia sekarang adalah "masyarakat tulis", dimana pembuktian kepemilikan dan akad adalah dalam bentuk persetujuan "bukti hitam di atas putih (tertulis)"
b. Jumlah masyarakat Indonesia sekarang sangat banyak, 250 juta lebih, sehingga pasangan yang melakukan akad perkawinan di Bantul misalnya, belum tentu, untuk tidak mengatakan pasti tidak diketahui orang Bali, orang Sumatera, orang Kalimantan.
c. Dengan demikianSOP *walimah*, *iklan* dan *saksi*tidak cocok lagi dengan tuntutanIndonesia sekarang (fikih). Karena itu perlu dilakukan rekonstruksi dalam bentuk *pencatatan perkawinan*(akta nikah).
d. Dengan demikian kondisi inilah yang menjadi pertimbangan mengapa *walimah*, *iklan* dan *saksi*di masa nabi Muhammad saw di Arabharus diganti (rekonstruksi) dengan pencatatan perkawinan(akta nikah) untuk masa sekarang.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa ada perbedaan antara fikih masa nabi Muhammad saw dengan fikih masa sekarang, namun ada substansi yang sama, dan inilah tujuan syari'ah. Karena itu, tujuan syari'ah yang perlu dicapai bukan fikih. Fikih adalah sarana atau tujan antara.

Termasuk contoh rekonstruksi fikih adalah fikih waris yang menyangkut distribusi harta waris bagi ahli waris. Adapun ayat yang menjelaskan bagian ahli waris disebutkan dalam al-Qur'an, surah al-Nisa' (4):7, 11 dan 12.

Al-Nisa’ (4): 7

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Al-Nisa’ (4):11

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً
فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ
لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ
وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ
بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ
لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

Al-Nisa’ (4):12

۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ
لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ
أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن
كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ
تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ
أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن
ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ
مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

Arti al-Nisa’ (4): 7

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dankerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak menurut bagian yang telah ditentukan.

Arti al-Nisa’ (4): 11

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua

orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta.

Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya.

(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Arti al-Nisa' (4):12

Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika istri-istrimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya.

Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar utang-utangmu.

Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta.

Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudarat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

Bagaimana distibusi harta waris diformulasikan dalam bentuk hukum Islam (SOP) oleh faqaha yang secara ringkas yang secara ringkas dapat disebutkan sebagai berikut:

Harta yang ditinggal pewaris disebut harta peninggalan, yang kemudian dikeluarkan hak yang berhubungan dengan harta peninggalan

tersebut secara tertib (urut) adalah sebagai berikut:

1. Hak yang menyangkut kepentingan mayit (pewaris) sendiri, yang menyangkut biaya penyelenggaraan jenazahnya sejak dimandikan sampai dengan dimakamkan,
2. Hak yang menyangkut kepentingan para kreditur,
3. Hak yang menyangkut kepentingan orang yang menerima wasiat,
4. Hak ahli waris.[1]

Dengan ungkapan lan, berdasarkan pada fikih waris (SOP) ini maka ahli waris berhak mendapatkan harta warisan kalau sudah ditunaikan hak-hak yang disebutkan pada no. 1 s/d 3. SOP ini adalah hak penyelenggaraan jenazah, hak kreditur dan hak wasiat. Fikih ini pula yang berlaku dalam kehidupan masyarakat muslim sekarang di seluruh dunia, yakni membagikan harta waris kepada ahli waris.

Namun ada tawaran model fikih (SOP) baru tentang distribusi harta waris, dan ini diyakini lebih produktif, yaitu meletakkan harta waris sebagai investasi bagi ahli waris. Menurut pertimbangan investasi/modal, harta waris dapat menjadi modal bagi keluarga yang ditinggal (ahli waris), dengan mempertimbangkan beberapa poin pikiran berikut:

1. Dengan modal yang besar dapat membangun usaha besar,
2. Sementara kalau harta waris dibagi-bagikan kepada ahli waris mengakibatkan modal semakin kecil,
3. Akibat modal yang semakin kecil boleh jadi ahli waris tidak dapat membangun usaha,
4. Bahkan usaha yang ditinggal pewaris pun dapat hancur karena dibagi-bagikan kepada ahli waris,
5. Berdasarkan pertimbangan ini maka boleh jadi kekayaan yang dikuasai (menjadi harta waris) adalah hasil usaha dari perusahaan, bukan modal usahanya.

Berdasarkan tinjauan modal investasi terhadap distribusi harta waris ini pantas dipikirkan berdasarkan fakta ada perusahaan yang diwariskan ahli waris mengalami "gulung tikar" sebagai akibat modal usaha yang dibagi-bagikan kepada ahli waris. Distribusi semacam ini dalam kitab-kitab fikih waris konvensional tidak ada formulasinya sepanjang sejarah muslim, namun bukan berarti tidak mungkin atau tidak boleh dilakukan, tergantung paradigma yang digunakan. Konsep ini amat relevan minimal terhadap harta waris yang berupa investasi (modal, perusahaan atau semacamnya). Sementara harta waris yang bukan investasi maka model distribusi harta waris fikih waris konvensional dapat dilakukan sejalan dengan apa yang sudah berjalan selama ini.

---

[1] KH. Ahmad Azhar Basuir, *Hukum Waris Islam*, edisi revisi (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 12.

Adapun dekonstruksi perlu dilakukan untuk merumuskan SOP dalam berbagai aspek kehidupan yang belum dirumuskan di masa nabi Muhammad saw, tidak juga dalam kitab-kitab fikih mazhab. Hal ini tidak terumuskan di masa itu karena memang tidak mereka butuhkan. Sementara umat Islam sekarang membutuhkannya, sebab merupakan bagian dari kehidupan masa kini. Di antara aspek yang dimaksud misalnya adalah:

1. Fikih lalu lintas,
2. Fikih lingkungan,
3. Fikih kependudukan,
4. Fikih Dll.

Dalam menjembatani lahirnya fikih lalu lintas, fikih lingkungan, fikih kependudukan, ada kemungkinan mengakomodir undang-undang yang sudah ada. Misalnya fikih lalu lintas mengakomodir UU No. 22 tahun 2009 tentang Lalu Lintas dan Angkutan Jalan. Fikih lingkungan dapat mengakomodir UU No. 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, dan UU No.18 tahun 2013 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Perusakan Huta.

C. Perubahan Mendesak

Membangun lahirnya fikih Indonesia merupakan salah satu hal yang sangat mendesak dilakukan. Namun ada beberapa hal yang tidak kalah mendesaknya untuk diperbarui agar umat Islam di Indonesia dapat hidup nyaman, aman, tenteram dan damai. *Pertama*, perlu perubahan paradigma tentang banyak hal. *Kedua*, perlu penyesuaian sejumlah definisi (batasan) danatau konsep,dan hal ini merupakan bagian atau kelanjutan atau konsekuensi dari perubahan paradigma. *Ketiga*, perlu usaha serius dan berkelanjutan untuk mensinkronkan, memadukan, mengintegrasikan antara paradigma, ideologi, kognisi dan psikomotorik, dari konsep dan teori menjadi prilaku, dari konsep dan teori menjadi praktek, dan dari konsep dan teori menjadi perbuatan dalam hidup sehari-hari.

Kaitannya dengan perubahan paradigma, di antaranya adalah perubahan paradigma tentang karakter orang baik (*saleh*), perubahan *mindset* dan perubahan karakter dari pasif menjadi aktif, perubahan dari *mindset* saleh spiritual menjadi saleh publik, perubahan dari fikih (SOP) Arab menjadi fikih (SOP) Indonesia, perubahan konsep surga dan neraka di akhirat menjadi surga dan neraka di dunia dan akhirat, perubahan definisi *fardu kifayah* dari yang bersifat *representative* menjadi bersifat kolaboratif, serta perubahan dari mindset pencari kerja menjadi pencipta kerja.

Kaitannya dengan definisi, salah satu definisi yang perlu diubah dan perlu disosialisasikan adalah definisi ibadah. Selama ini ibadah identik

dengan ritual keagamaan, identik dengan pekerjaan/amalan murni antara seorang hamba dengan Allah swt. (*'ubudiyah*), seperti shalat, puasa, haji. Dalam kaitannya dengan definisi ibadah, kiranya perlu diperhatikan definisi ibadah yang ditawarkan Ibnu Taimîyah, yakni:

عبادة هي اسمجامعلكلمايحباللهمنالاقوالوالافعالمنالظاهرةوالباطلة

> Artinya:
> Ibadah adalah nama kolektif dari seluruh yang dicintai Allah, baik perkataan maupun perbuatan, baik yang kelihatan (zahir) maupun tidak (batin).

Berdasarkan definisi ini maka seorang beribadah tidak terbatas hanya amal baik yang berhubungan dengan Allah; sholat, puasa, haji, tetapi pekerjaan baik yang berhubungan dengan kehidupan sesama manusia pun, sepanjang sejalan dengan ajaran agama, adalah juga ibadah yang akan mendapat ganjaran (reward) dari Allah swt. Berdasarkan pada definisi ini pula, maka seorang yang membersihkan lingkungan rumahnya agar menjadi bersih adalah sedang beribadah. Seorang yang mematuhi aturan lalulintas agar tertib adalah juga ibadah. Orang yang ikut antri ketika berurusan dengan kepentingan bersama di tempat-tempat publik, seperti di bank, di kantor Pos, di kantor Pemda, di kantor-kantor pemerintah, di perusahaan, di PLN, dan tempat-tempat lain, adalah juga sedang beribadah. Demikian juga pegawai yang sedang melayani nasabah adalah juga sedang beribadah, seorang penjaga pos keamanan adalah juga sedang beribadah. Demikian seterusnya, siapa saja yang sedang menjalankan tugas kantor, tugas lembaga, tugas instansi, sesuai dengan tanggung jawab masing-masing adalah sedang beribadah, sepanjang apa yang dilakukan sejalan dengan ajaran agama.

Konsep berikutnya yang perlu diubah adalah definisi *fardu 'ain* dan *fardu kifâyah*, dimana selama ini *fardu 'ain* didefinisikan dengan kewajiban personal yang harus dilakukan setiap orang dan *fardu kifâyah* sebagai kewajiban *kolektif-representatif*. Maksud kewajiban kolektif-representatif adalah kewajiban yang cukup dilaksanakan sebagian orang sebagai wakil dari semua. Dengan demikian kewajiban di sini bersifat *representative*, perwakilan.

Definisi ini perlu diubah menjadi kewajiban bersama, kewajiban yang harus dilakukan bersama, semua terlibat di dalamnya. Kemungkinan lain dari kewajiban kolektif ini adalah ada pembagian/pembedaan antara (1) *kolektif-representatif* dan (2) *kolektif-kolaboratif*. Maksud *kolektif-representatif* adalah kewajiban yang cukup dilaksanakan sebagian orang (*representative*), sebab cukup dilaksanakan sebagian saja, misalnya melaksanakan kewajiban

mengubur mayat, cukup sebagian yang hadir, sebab tidak mungkin semua masuk ke kuburan untuk mengubur. Sementara kewajiban *kolektif-kolaboratif* adalah pekerjaan yang harus dikerjakan bersama, semua orang, sesuai dengan kompetensi, bakat dan kemungkinan yang dapat dilakukan sebagai bentuk partisipasi; misalnya membangun gedung serba guna, semua anggota masyarakat harus terlibat sesuai keahlian dan kemampuannya. Orang yang mempunyai uang turun memberikan dana. Orang yang mempunyai keahlian tukang berpartisipasi mengerjakan bangunan. Orang yang mempunyai kemampuan keahlian memasak air berpartisipasi memasak air ketika gotong royong. Demikian seterusnya sesuai dengan kebutuhan dan kepentingannya. Demikian juga pengembangan ilmu adalah bersifat *kolektif-kolaboratif*, semua harus mencari ilmu sesuai dengan bakat dan kemampuannya.

Dengan definisi *kolektif-kolaboratif* ini maka menjadi sangat dekat hubungan kewajiban individu (*fardu 'ain*) dengan kewajiban kolektif-kolaboratif (*fardu kifâyah*). Pada akhirnya pelaksanaan kewajiban kolektif-kolaboratif merupakan bagian dari kewajiban individu (*fardu 'ain*).

Kaitannya dengan usaha sinkronisasi, pemaduan, integrasi antara aspek paradigma, aspek ideologi, aspek kognisi, aspek afeksi, dan aspek psikomotorik, adalah sangat penting mengamalkan ayat al-Qur'an yang memerintahkan agar setiap muslim menjadi pribadi yang integrated; menyatu dan sinkron antara pengetahuan dan pengamalan. Mengulang kembali untuk menekankan apa yang tertulis dalam al-Qur'an surah al-Shaff (61):3,

كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ

Artinya:
Maha besar murka Allah terhadap orang yang berkata tetapi tidak berbuat (bertindak).

Dengan terintegrasinya pikiran, ucapan dan tindakan berarti mengamalkan hadis nabi Muhammad saw. yang menyebut bahwa seorang mukmin adalah seorang yang serasi, sepadan, sesuai antara kepercayaan yang tertenam di hati (معرفة بالقلب) , ucapan dengan lisan (قول باللسان) dan tindakan dengan anggota tubuh (وعمل بالاركان), yang berbunyi:

الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان (رواه الطبراني

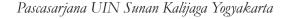
Artinya:
Iman adalah meyakini oleh hati, ucap oleh lisan dan tindakan oleh anggota tubuh.

Makna hadis ini diungkapkan dengan teks lain, misalnya:

تصديق بالقلب واقرار باللسان وافعال بالاركان

Artinya:
Hati membenarkan, lisan mengungkapkan dan anggota badan melaksanakan.

D. Penutup

Ada tiga catatan yang dapat menjadi simplan dari pembahasan tersebut di atas. *Pertama*, mendesak melakukan rekonstruksi dan dekonstruksi dalam rangka melahirkan fikih Indonesia dalam berbagai bidang kehidupan, dan melahirkan fikih Indonesia ini merupakan tuntutan. *Kedua*, perubahan paradigma dan perubahan berbagai definisi dalam berbagai konsep menjadi salah satu kunci melancarkan perumusan fikih Indonesia. Karena itu, perubahan paradigm dan perubahan berbagai konsep mendesak dilakukan. *Ketiga*, perlu ada usaha serius dan berkesinambungan agar ada keserasian antara konsep dengan perilaku.

REKONSTRUKSI KRITIK SANAD DAN MATAN DALAM STUDI HADIS

Oleh: Suryadi

A. Pendahuluan

Mayoritas umat Islam sepakat bahwa sumber pokok ajaran Islam adalah al-Qur'an dan hadis. Sebagai sumber pokok, keduanya merupakan entitas yang tidak bisa disangsikan keberadaannya ketika seseorang hendak mengungkaphakikatIslam yang sebenarnya. Meski demikian, sejauh ini perkembangan pemikiran dan kajian terhadap hadis tidak sesemarak sebagaimana pemikiran terhadap al-Qur'an.[1] Ini terlihat adanya beribu-ribu kitab tafsir dengan berbagai coraknya, sejak abad pertama Hijriyyah untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang secara kuantitas kurang dari 7.000 ayat. Para pakar di bidang hadis pun tak sebanyak pakar di bidang al-Qur'an.

Dalam bidang hadis, perkembangan pemikiran yang ada tidak sejalan dengan jumlah hadis Nabi sendiri yang jumlahnya berlipat ratusan kali lebih banyak dari jumlah ayat al-Qur`an. Kondisi tersebut sangat bisa dimaklumi, karena hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam, dalam banyak aspeknya berbeda dengan al-Qur'an. *Pertama*, sejarah mencatat, terkodifikasinya hadis memiliki rentang sekitar dua abad dari masa hidup Nabi. Rentang waktu yang cukup panjang tersebut telah melahirkan perdebatan mengenai orisinalitas hadis yang berimbas pada ketidakseragaman kualitas teks hadis (*sha<u>h</u>î<u>h</u>,<u>h</u>asan dan dhaîf,* bahkan *maudhû'*)serta adanya keragaman kuantitas

---

[1] Lihat M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah", dalam, Yunahar Ilyas dan M. Masudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), hlm. 201; lihat juga M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 309.

(*mutawâtir* dan *ahâd*) dan keragaman jalur sanad (rangkaian periwayat yang mentransmisikan hadis dari Nabi sampai pengarang kitab hadis). *Kedua*, redaksi hadis bisa diriwayatkan sama persis (*bi al-lafdzî*) atau berbeda redaksi (*bi al-ma'nâ*). Ini menunjukkan, sejak awal interpretasi para perawi hadis masuk dalam redaksi hadis. *Ketiga*, faktor lain yang tidak kalah penting adalah kebanyakan ulama mendahulukan sikap *reserve* untuk menelaah ulang dan mengembangkan pemikiran dan pemahaman terhadap sunnah secara bebas, karena khawatir dianggap *Inkâr al-Sunnah*.[2]

Selama ini, tidak bisa dipungkiri bahwa secara umum kajian pada hadis berkutat pada dua persoalan, yaitu kritik sanad (*naqd al-sanad/al-naqd al-khârijî*/kritik eksternal) dan kritik matan (*naqd al-matn/al-naqd al-dâkhilî*/kritik internal). Keduanya adalah cara yang dipergunakan untuk memilih dan memilah mana hadis yang dapat dipertanggungjawabkan otentisitasnya sampai Nabi dan mana yang tidak dapat dipertanggungjawabkan atau hanya sekedar diragukan dari sekian banyak hadis yang bertebaran dalam berbagai kitab hadis yang kanonik dan non-kanonik. Terkait dengan hal ini, telah banyak ulama hadis klasik dan modern yang terlibat aktif dalam diskusi seputar kritik sanad dan matan.[3]

Namun, hal penting yang harus diperhatikan adalah bahwa studi hadis sebagai salah satu bagian dari ilmu pengetahuan tidak boleh bersifat stagnan. Ia harus selalu dikembangkan dan digerakkan secara dinamis agar dapat disempurnakan dari masa ke masa. Di sinilah pentingnya *shifting paradigm*(pergeseran paradigma) dalam memahami fenomena keilmuan hadis Nabi.Dalam *shifting paradigm*, melalui tinjauan filsafat ilmu, kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis, lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Dengan demikian, sangat dimungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun epistemologi keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan mandeg dengan sendirinya atau bersifat statis. *Islamic Studies* dalam artian kegiatan keilmuan sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk dapat diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan dengan semangat zaman yang mengitarinya.[4]

[2] *Ibid.*

[3] Dari jajaran ulama klasik misalnya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988); al-Hâkim al-Naysâbûrî, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts wa Kamiyyati Ajnâsuhû* (Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2003); dan Ibnu Shalâh, *Ma'rifah Anwâ' fî 'Ilm al-Hadîts* (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 2002). Sedangkan dari kalangan ulama modern seperti M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), Shalahuddîn al-Adlabî, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamâ' al-Hadîts al-Nabawî* (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadîdah, 1983).

[4] M. Amin Abdullah, *Studi Agama,* hlm. 102.

Melihat aspek di atas, maka dalam artikel ini, penulis menawarkan rekonstruksi atas ilmu kritik sanad dan matan yang biasa dipaparkan dalam kajian hadis. Rekonstruksi ini dimaksudkan sebagai bentuk pengembangan atas studi hadis sebagai manifestasi semangat pembaharuanagar keilmuan hadistidak dianggap sebagaibidang studi yang bersifat*taken for granted*. Dengan adanya hal ini, diharapkan telaah atas hadis Nabi bisa ditelaah secara lebih kritis-komprehensif serta memberikan alternatif-alternatif dalam kaitannya dengan pembacaan hadis di era kekinian.

B. Kritik Sanad dan Matan dalam Bingkai Studi Hadis

Karena secara garis besar kajian terhadap hadis atau ilmu hadis dibagi menjadi dua, yaitu ilmu yang terkait dengan sanad dan ilmu yang terkait matan, maka pada bagian ini, penulis memaparkan bagaimana wujud kritik sanad dan matan.Pembahasan ini cukup penting sebelum melaju pada bagian rekonstruksi atas kedua terma itu.

1. Kritik Sanad

Secara etimologis, sanad mempunyai arti "bagian bumi yang menonjol" dan "sesuatu yang berada di hadapan anda dan yang jauh dari kaki bukit ketika anda memandangya." Bentuk plural (jama') dari kata ini adalah *asnâd*. Sementara itu, segala sesuatu yang anda sandarkan pada orang lain disebut *musnad*. Pemakaian kata sanad dapat dilihat dalam redaksi "*asnad fî al-jabal*", yang artinya "seseorang mendaki gunung" dan "*fulân sanad*", yang mempunyai arti "seseorang menjadi tumpuan."[5]

Sementara dari tinjauan terminologis, sanad adalah "jalur matan", yaitu rangkaian para periwayat yang memindahkan matan dari sumber primernya. Jalur tersebut disebut sanad adakalanya karena periwayat bersandar kepadanya dalam menisbatkan matan kepada sumbernya, dan adakalanya juga karena para *h̲âfidz*bertumpu pada "periwayat" (orang yang menyebutkan sanad)dalam mengetahui kualitas suatu hadis.[6]

Para ulama hadis memandang urgennya kedudukan sanad dalam periwayatan hadis. Semangat ilmiahpara pakar ilmu hadis membumbung tinggi tatkala berhadapan dengan sanad.Atensi mereka cukup besar dan selalu menekankan akan pentingnya sikap kritis pada sanad. Fenomena ini dapat diamati langsung dalam sosokseorang tabi'in, Muh̲ammad bin Sîrîn (w. 110 H) yang menyatakan: "Sesungguhnya pengetahuan hadis adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu."[7] Ada pula Abdullâh bin al-Mubârak (w. 181 H), seorang ahli hadis

---

[5] Muh̲ammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-H̲adîts 'Ulûmuh wa Mushthalâh̲uh*(Beirut:Dâr al-Fikr, 1989), hlm. 32-33.

[6] *Ibid.*

[7] Abû al-H̲usain Muslim bin al-H̲ajjaj al-Qusyairî, *al-Jâmi' al-Shah̲îh̲* (Ttp: Îsa al-Bâbi al-

terkemuka yang berkata: “Sanad hadis merupakan bagian dari agama. Sekiranya sanad hadis tidak ada, niscaya siapa saja akan bebas menyatakan apa yang dikehendakinya.”[8]

Kritik terhadap sanad dalam kajian hadisditujukan untuk mengetahui sisi otentisitas sebuah hadis. Apakah suatu hadis memang benar-benar bersumber dari Nabi ataukah diragukan bersumber dari Nabi atau bahkan perkataan palsu yang diatributkan pada Nabi saja. Dari aspek sanad tersebut, seseorang dapat pertama kali mengklaim sisi otentisitas hadis yang ditelitinya.Secara lebih spesifik dapat dikatakan bahwa otentisitas sanad merupakan suatu kemutlakan dalam memahami hadis lebih jauh. Pandangan seperti inilah yang dipegangi oleh mayoritas ulama hadis.[9]

Dalam kesarjanaan hadis, kritik sanad lazimnya dilekatkan pada lima kriteria, yaitu (1) *'âdil* (integritas periwayat);[10] (2) *dhâbith*(intelektual periwayat)[11](3) *muttashil*(sanadnya bersambung)[12](4) *ghair syâdz*(tidak ada kejanggalan)[13](5) *ghair 'illah*(tidak ada cacat).[14]Tiga kriteria pertama berlaku

Halabî wa Syurakah, 1955), hlm. 14.

[8] *Ibid.*Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd* (Halb: al-Mathba'ah al-'Arabiyyah, 1978), hlm. 158.

[9] al-Nawâwî, *al-Taqrîb li al-Nawâwî Fan Ushûl al-Hadîts* (Kairo: t.p., t.t.), hlm. 2; Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), jilid I, hlm 70; Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâid al-Tahdîts min Funûn Musthalah al-Hadîts* (t.tp.: Isâ al-Bâbi al-Halabî wa Syurakah, 1961), hlm. 79. Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, hlm. 145-146; Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuh wa Mushthalâhuh* (Beirut:Dâr al-Fikr, 1989).

[10] Seluruh periwayat dalam sanadnya adalah periwayat yang memiliki kredibilitas ketaqwaan dengan indikasi sebagai seorang muslim yang melaksanakan ketentuan agama dan menjauhi larangannya serta dapat menjaga muru'ah. Untuk mengetahui ke-*'âdil*-an periwayat adalah dengan melihat kesaksian ulama semasa atau penilaian dari para kritikus mengenai periwayat yang bersangkutan. Lihat: Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts,* hlm. 231, 305

[11] Artinya setiap periwayat dalam sanad itu (termasuk periwayat dari kalangan sahabat) memiliki kredibilitas intelektual, kuat ingatan dan pemahaman, sehingga mampu menerima periwayatan yang disampaikan kepadanya, memahami, dan menghafalnya serta mampu menyampaikan kepada orang lain sebagaimana yang diterimanya. Lihat: Subhî al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuh*(Beirut: Dâr Ilmi al-Malayîn, 1997), hlm. 12. Untuk mengetahui ke-*dhâbith*-an periwayat, sebagaimana mengetahui ke-*'âdil*-annya, yakni dari kesaksian ulama atau penilaian para kritikus serta kesesuaian riwayat yang disampaikan dengan riwayat lain dari periwayat yang *dhâbith*. Lihat: Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts,* hlm. 232, 305.

[12] Artinya setiap periwayat dalam sanad itu menerima langsung dari periwayat lain yang menyampaikannya. Al-Khathîb al-Baghdadî menyebut dengan *musnad*, yakni bukan sekedar *muttashil* tetapi juga *marfû* (disandarkan kepada Nabi). Lihat: Subhî al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts,* hlm. 145. Ada dua aspek yang bisa digunakan sebagai barometer ke-*muttashil*-an sanad, yakni *adat al-tahammul wa al-adâ'* (lafad metode periwayatan yang digunakan) seperti *haddatsanâ, anba'anâ, 'an,* dan sebagainya serta kesezamanan antara periwayat yang meriwayatkan dan yang menerima periwayatan, yang bisa dideteksi dari kurun hidup atau hubungan guru dan murid. Lihat: Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts,* hlm. 305.

[13] Artinya hadis tersebut tidak mengandung *syudzûdz*, kejanggalan. Yakni diriwayatkan oleh periwayat yang *tsiqah*, dan tidak diriwayatkan oleh periwayat lain yang *tsiqah* ataupun diriwayatkan oleh periwayatan yang *tsiqah* yang menyelisihi atau bertentangan dengan periwayatan beberapa periwayat lain yang juga *tsiqah*. Lihat: Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî*, jilid I, hlm. 248-251; Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîs,* hlm. 358-363.

[14] Tidak adanya cacat yang tersembunyi, yang menjadikan teks hadis yang secara lahiriah berkualitas *shahîh* ternyata tidak berkualitas *shahîh*. Untuk mengetahui cacat yang tersembunyi

pada suatu sanad dari hadis tertentu, sedang dua kriteria yang terakhir diterapkan pada gabungan dari beberapa jalur sanad. Satu point lagi yang biasa diketengahkan, yaitu periwayat dari kalangan sahabat harus dianggap adil dan diterima periwayatannya tanpa melalui proses penelitian atas kepribadiannya berdasarkan diktum "*kullu shahâbah udûl.*"

Aspek sanad berkaitan erat dengan periwayat, sebab kajian sanad pada dasarnya difokuskan pada kualitas para periwayat dan metode periwayat yang digunakan.[15]Tanpa mengetahui hal ihwal seputar periwayat hadis, maka lima kriteria dalam kritik sanad yang telah disebutkan sebelumnya tidak akan bisa diidentifikasi secara langsung. Atau dengan kata lain, sangat tidak mungkin untuk menelusuri otentisitas sanad hadis tanpa mengetahui kondisi periwayat dalam jalur sanad yang ada.

Untuk mengkaji kondisi para periwayat yang terlibat langsung dalam proses transmisi hadis, *IlmuRijâl al-Hadîts* merupakan perangkat keilmuan yang biasa digunakan. Dalam studi hadis, ilmu ini mempunyai dua anak cabang, yaitu *Ilmu Târikh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarh wa al-Ta'dîl*. Cabang ilmu yang pertama didefinisikan sebagai "ilmu yang membahas rawi-rawi, dari aspek yang berkaitan dengan periwayatan mereka tehadap hadis."[16]Oleh sebab itu, fokus utama*Ilmu Târikh al-Ruwâh* adalah pada sejarah hidup para perawi hadis.Sedangkan cabang ilmu yang kedua dipaparkan dengan "ilmu yang membahas mengenai keadaan para rawi hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka,"[17] yang memberikan pengertian bahwa fokus utamanya adalah untuk menjustifikasi kualitas kepribadian dan intelektual periwayat.

Sementara itu, guna mendapatkan data-data periwayat yang memiliki rentang masa yang panjang dengan masa sekarang sendiri, menggunakan kitab-kitab *Rijâl al-Hadîts* yang telah dihasilkan oleh para ulama hadis sebelumnya.Masing-masing kitab *rijâl*mempunyai karakteristik sendiri-sendiri sesuai dengan orientasi penulisnya. Di antara kitab-kitab tersebut terdapatjenis kitab yang memuat rawi-rawi dalam kitab hadis tertentu, seperti *RijâluhûShahîh Muslim* karya Abû Bakr Ahmad bin Alî al-Asfahânî (w. 428 H), *al-Jam'u baina Rijâl al-Shahîhaîn* buah tangan Ibn al-Qiranî(w. 507 H), *al-Ta'rîf bi Rijâl al-Muwaththâ'* karya al-Tamîmî(w. 416 H). Ada pula kitab-kitab yang khusus memuat rawi *Kutub al-Sittah*, misalnya *Tahdzîb al-Kamâl* karya al-Mizzî, *Tahdzîb al-Tahdzîb* hasil karya Ibnu Hajar al-'Asqalânî,

adalah dengan cara pengetahuan dan pemahaman yang luas terhadap hadis, yakni dengan mengkomparasikan hadis-hadis yang setema. Lihat: Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, hlm. 305.

[15] Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1972), hlm. 12; Musthafâ al-Adzamî, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawî* (Ttp.: Jâmi'ah al-Riyâdh}, 1976), hlm. 391; Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, hlm. 32-33.

[16] Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, hlm. 253.

[17] *Ibid.*, hlm. 235.

Khulâshah Tahdzîb Tahdzîbal-Kamâl karya al-Khazrajî. Selain itu, ada pula kitab-kitab yang khusus memuat para rawi yang terpercaya (*tsiqah*), seperti *Kitâb al-Tsiqât* karya Ibnu Hibbân al-Busthî dan *Kitâb al-Tsiqât* karya al-'Ijlî. Muncul pula kitab-kitab yang berisi para periwayat yang lemah atau masih diperdebatkan, seperti *Kitâb al-Dhu'afâ'* karya al-'Uqailî, *al-Kâmil fîDhu'afâ' al-Rijâl* karya al-Jurjânî, dan *Mizân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl* karya al-Dzahabî.[18]

2. Kritik Matan

Secara etimologis, matan mempunyai arti segala sesuatu yang keras bagian atasnya. Bentuk plural dari kata ini bisa berbentuk "*mutûn*" atau juga "*mitân*". Matan dari segala sesuatu adalah bagian permukaan yang tampak darinya, juga bagian bumi yang tampak menonjol dan keras. Terkait dengan kata matan, terdapat sebuah kalimat "*mattana al-Qawsatamtînan*", yang artinya "seseorang mengikat anak panah dengan tali."[19]

Sementara dari kacamata terminologis, matan adalah redaksi hadis yang menjadi unsur pendukung pengertiannya. Penamaan seperti itu barangkali didasarkan pada alasan bahwa bagian tersebut merupakan bagian yang tampak dan menjadi sasaran utama hadis. Oleh sebab itu, penamaan "matan" untuk merepresentasikan redaksi hadis sebenarnya berasal dari pengertian etimologisnya.[20]

Terkait dengan kondisi suatu matan hadis, para ulama klasik berpendapat bahwa suatu sanad yang shahih, pasti matannya shahih juga, sehingga tidak perlu lagi dilakukan pemahaman atau pemahaman ulang. Bagi mereka, sanad yang shahih, maka matannya tinggal diamalkan saja.Keyakinan tersebut berlainan dengan ulama-ulama modern, yang menyatakan bahwa sanad yang shahih belum tentu matannya shahih. Implikasi dari hal ini, penelitian hadis tidak boleh terhenti pada aspek sanad saja, tetapi juga harus mengkaji matan secara kritis.[21]

Dibandingkan dengan kritik sanad, kegiatan kritik matan memiliki tingkat kesulitan yang lebih besar. Menurut Shalâh al-Dîn al-Adlabî, kesulitan dalam kritik matan lebih disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu:

[18] Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, hlm. 107-137.

[19] Muhammad 'Ajjaj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, hlm. 32.

[20] *Ibid.*

[21] Perbedaan pola pikir inilah yang menyebabkan terjadinya gap antara ulama klasik dan modern terkait pandangan mereka terhadap hadis Nabi. Para pemikir hadis modern lebih cenderung untuk mengkaji otentisitas hadis dengan parameter matan hadis yang bersangkutan, sedang ulama klasik telah merasa puas dengan keshahihan sanad. Bagi para pemikir modern seperti Ahmad Amin, Mahmud Abu Rayyah, Husein Haikal dan Muhammad Abduh, hadis tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an dan akal. Meskipun hadis memiliki sanad yang shahih, tetapi bila nyata-nyata bertentangan dengan al-Qur'an dan akal, maka tidak bisa dipakai sebagai argumentasi normatif. Lebih jelasnya, lihat G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), hlm. 33-46.

(1) Langkanya kitab-kitab yang membahas kritik matan dan metodenya. (2) Pembahasan matan hadis pada kitab-kitab tertentu termuat di berbagai bab yang bertebaran sehingga sulit dikaji secara khusus, dan (3) Adanya keraguan di kalangan ahli hadis untuk mengklaim sesuatu sebagai bukan hadis padahal hadis, dan demikian sebaliknya.[22]

Menurut M. Syuhudi Ismail, faktor-faktor yang menonjol penyebab sulitnya penelitian matan hadis adalah (1) adanya periwayatan secara makna, (2) acuan yang digunakan sebagai pendekatan tidak satu macam saja, (3) latar belakang timbulnya petunjuk hadis tidak selalu mudah dapat diketahui (4) adanya kandungan petunjuk hadis yang berkaitan dengan hal-hal yang berdimensi supra rasional, dan (5) masih langkanya kitab-kitab yang membahas secara khusus penelitian matan hadis.[23] Karena itulah, dalam penelitian matan hadis, setidaknya peneliti harus mempunyai keahlian dalam bidang Hadis dan Ulum al-Hadis serta memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang ajaran Islam.

Kajian matan sendiri selalu merujuk kepada dua kaedah mayor, yaitu: Tidak janggal (*ghair syadz*) dan tidak cacat (*lâ 'illah*). Kedua kaedah mayor ini kemudian dikembangkan menjadi berbagai kaidah minor.Kaidah-kaidah minor itu biasanya mencakup: 1) Tidak bertentangan dengan al-Qur'an; 2) Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat; 3) Tidak bertentangan dengan fakta sejarah; dan 4) Tidak bertentangan dengan kebenaran ilmiah.[24]

Tujuan dari kajian matan atau ilmu matan disamping untuk mengetahui otentisitas sebuah matan hadis, yang paling utama adalah untuk memahami matan secara tepat. Hal ini karena pemahaman pada hadis terkandung secara implisit dalam kritik matan yang diterapkan pada hadis. Tanpa didahului oleh pemahamanyang tertanam dalam pikiran terlebih dahulu, maka klaim otentik tidaknya suatu matan hadis tidak akan bisa dilakukan.

Muhammad Thâhir al-Jawâbî menuturkan bahwa kritik matan hadis mempunyai dua cakupan, yaitu (1) Kritik dalam upaya menentukan benar tidaknya matan hadis tersebut, (2) Kritik matan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang benar mengenai kandungan yang terdapat dalam sebuah matan hadis.[25]Kedua unsur tersebut, yaitu kritik matan dan pemahaman hadis, sangat sulit untuk dipisahkan dalam studi matan hadis, mengingat untuk mengungkap otentisitas matan hadis, harus mengungkap kandungan

[22] Shalahuddîn al-Adlabî, *Manhaj Naqd,* hlm. 20-23.

[23] M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, hlm. 130.

[24] Bandingkan dengan Shalahuddîn al-Adlabî, *Manhaj Naqd,* hlm. 230; Mushtafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâfî al-Tasyrî' al-Islâmî*(Beirut: Dâr al-Qaumiyah, 1966), hlm. 271-272; Muhammad al-Ghazâlî, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadîts*(Kairo: Dâr Syurûq, 1989).

[25] Muhammad Thâhir al-Jawâbî, *Juhûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts* (t.t.p.: Mu'assasât 'Abd al-Karîm, t.th.), hlm. 94.

dari matan suatu hadis. Demikian pula sebaliknya, dalam mengungkap kandungan hadis, sebenarnya juga ingin mengetahui otentisitas matan hadis tersebut. Dengan demikian, pemahaman hadis pada dasarnya merupakan bagian dari kritik matan, dan kritik matan merupakan bagian dari kritik hadis.

C. Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan: Arah Pengembangan Kajian Hadis

1. Kritik Sanad

Sebagaimana yang telah diulas sebelumnya, bahwa otentisitas sebuah sanad hadis tergantung pada bagaimana kondisi periwayat yang mentransmisikan hadisnya dari satu generasi kepada generasi selanjutnya. Kemudian, untuk melacak bagaimana kondisi periwayat, maka ilmu yang dipakai adalah*IlmuRijâl al-Hadîts*, yang mempunyai dua anak cabang, yaitu *Ilmu Târikh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarh wa al-Ta'dîl*.

Dalam *Ilmu Târikh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarh wa al-Ta'dîl*, para periwayat dalam rangkaian sanad yang dituju untuk dicari data-datanya, dinilai *jarh* dan *ta'dîl*-nyaserta diterima tidaknya periwatannya pada dasarnya mengambil periwayat atau sosok manusia sebagai objek kajiannya. Meskipun pada akhirnya aktivitas ini memiliki pengaruh kuat dalam penentuan otentisitas hadis – dari sanad dan matan – sebagai salah satu sumber normatif ajaran Islam, akan tetapi yang harus dipahami adalah pada hakikatnya *naqd al-râwî* tidak beranjak dari kegiatan penelitian yang melibatkan manusia sebagai subjek (kritikus/penilai) sekaligus objek (periwayat yang dinilai).[26]

Dengan melihat karakteristik yang melekat pada *Ilmu Târikh al-Ruwâh* dan *Ilmu Jarh wa al-Ta'dîl*seperti dijelaskan di atas, maka sebenarnya kedua ilmu ini dikategorikan sebagai sebagai kelompok ilmu-ilmu kemanusiaan (*Human Science*), yakni pengetahuan empiris yang mempelajari manusia dari segala aspek hidupnya, ciri khasnya, tingkah lakunya, perorangan maupun bersama dan menjadikan manusia sebagai objek sekaligus subjek.[27]

Karena manusia (kritikus) tidak lagi berada di luar objek (periwayat) yang diselidikinya, dipastikan terjadi timbal balik tanpa henti antara subjek dan objek. Oleh karenanya, objektivitas dengan pendekatan yang bebas nilai dalam kategori ilmu ini sulit diwujudkan. Keberadaan manusia sebagai penilai tidak bisa tidak melibatkan diri dalam sudut pandang dan kacatamanya yang subjektif, dan manusia sebagai objek tidak bisa tidak dipengaruhi oleh hasil penyelidikan dan penafsiran atas dirinya.[28]

[26] Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta, Madani Pustaka Hikmah, 2003), hlm. 86.

[27] C. Verhaak dan Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas Kerja Ilmu-Ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 66-67.

[28] *Ibid.*, hlm. 69-72.

Karena faktor manusia yang sangat besar dalam *Ilmu Rijâl al-Hadîts*, maka adalah suatu kewajaran apabila terjadi perbedaan pendapat terkait dengan kepribadian seorang periwayat. Pada seorang periwayat, sebagian kritikus memberikan penilaian positif, sedang sebagian lainnyamelabelkan penilaian yang negatif. Dalam hal ini, subjektifitas sangat bermain dalam penentuan baik dan buruknya kadar integritas dan intelektualitas yang dilabelkan pada seorang periwayat.

Selain dengan ilmu*rijâl*,untuk melakukan kajian terhadap otentisitas terhadap sanad hadis biasanya digunakan kitab-kitab *rijâl*. Kitab-kitab *rijâl* ini biasanya sudah mengalami pembakuan dan pelembagaan, sehingga telaah kritis terhadap informasi dan penilaian terhadap periwayat seakan-seakan sudah tertutup. Apalagi terhadap periwayat dari kalangan sahabat yang seolah-olah terkunci rapat dengan diktum populer bahwa semua sahabat itu pasti adil. Atas dasar inilah dalam kajian sanad perlu dikembangkan dengan merujuk kitab-kitab Tarikh/sejarah secara umum, Sirah, Maghâzî, dan lain sebagainya.Denganberbekal berbagai macam data yang disajikan oleh kitab-kitab tersebut, maka aspek integritas dan intelektualitas seorang periwayat bisa ditelaah secara kritis dan komprehensif.

Kajian terhadap periwayat hadis dengan tidak hanya merujuk kepada kitab-kitab *rijâl*, sudah dilakukan oleh ulama-ulama modern-kontemporer. Sebut saja misalnya Ahmad Amîn dalam bukunya*Fajr al-Islâm*;[29] Mahmûd Abû Rayyah dalam karyanya*Adhwa' 'alâ al-Sunnah al-Muhammadiyyah*;[30] Khaled Aboe el-Fadl dalam bukunya*Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*;[31] Fatimah Mernisi dalam hasil karyanya*Women in Islam*;[32]dan Fu'ad Jabali dengan bukunya*Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*[33]

Dengan tidak terpaku pada kitab *rijâl*dan melacak pada jenis kitab-kitab lainnya, maka hal ihwal seputar periwayat hadis akan bisa diketahui lebih lengkap. Misalnya saja Mahmûd Abû Rayyah yang mencoba untuk meneliti kepribadian Abu Hurairah berbekal kitab *rijâl* dan diramu juga kitab-kitab sejarah secara umum, semisal *Târikh al-Tsa'labî; Târikh Abî al-Fidâ'; Kitâb al-Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Ibn al-Katsir; *Târikh Adab al-Arab*, dan lain sebagainya. Abu Hurairah merupakan seorang sahabat Nabi yang wafat pada tahun 57 H. dan meriwayatkan hadis dengan jumlah paling banyak. Beberapa hadis yang diriwayatkannya menyangkut cabang-

---

[29] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*(Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1969).

[30] Mahmûd Abû Rayyah, *Adhwâ''alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difâ' 'an al-Hadîts*(Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tth.).

[31] Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003).

[32] Fatimah Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994).

[33] Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?* (Jakarta: Mizan Publika, 2010).

cabang maupun pokok-pokok agama.

Abu Hurairah dikenal dengan Syaikh al-Madhîrah Abu Hurairah al-Dausî. Menurut Abû Rayyah, ia adalah seorang yang ummi (buta huruf). Dikisahkan, Abu Hurairahtermasuk orang yang terlambat masuk Islam dan kebersamaannya dengan Nabirelatif cukup singkat, akan tetapi yang aneh ternyata hadis yang diriwayatkannya sangat banyak bahkan ia berada pada posisi teratas sebagai figur sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Abu Huairah mengalahkan Khulafa' al-Rasyidun, *al-Sabiqun al-Awwalun*, serta kerabat Nabi dan isterinya yang hanya meriwayatkan hadis sedikit. Tercatat Abu Bakar hanya meriwayatkan sebanyak 142 hadis, Umar 437 hadis, Usman 146 dan Ali 586 hadis. Jumlah ini sangat jauh dibanding Abu Hurairah yang berhasil meriwayatkan 5374 hadis.

Mengenai nama Abu Hurairah, para ulama banyak yang berselisih pendapat atasya, baik nama dia sendiri maupun nama ayahnya. Bahkan, yang lebih ironis lagi adalah, tidak ada satu pun ahli tahqiq yang dapat mengidentifikasi apa nama yang diberikan oleh keluarga Abu Hurairah kepadanya.Menurut al-Nawâwî, nama yang benar adalah Abdullah bin Shakhr dari tiga puluh pendapat yang ada. Nama "Abu Hurairah" sendiri hanyalah *kunyah*yang diberikan oleh para sahabat karena ia senang bermain-main dengan kucing.[34]

Abu Hurairah merupakan seorang yatim dan miskin. Ia bergabung bersama Nabi karena kerakusannya. Berkenaan denganmotifnya ini, Abu Hurairah pernah berkata: "Saya ini adalah orang yang miskin, dan saya menemani Nabihanya untuk mengisi perutsaya (*mil'i bathnî*)." Riwayat seperti ini terekam dalam dua kitab hadis kanonik tertinggi dalam tradisi hadis, yaitu al-Bukhari dan Muslim.[35]Di samping itu, ia juga pernah dicerca oleh Ali bin Abi Thalib dengan perkataan: "Ingatlah kalian bahwa dia (Abu Hurairah) merupakan manusia yang paling dusta" atau dalam redaksi lain "orang yang paling berdusta atas nama Rasulullah adalah Abu Hurairah."[36]

Abu Hurairah merupakan sosok sahabat yang suka makan kue, dan oleh karenanya dia diberikan *laqab*berupa nama *Syaikh al-Madhîrah*. *Al-Madhîrah*sendiri adalah kue dari susu dan daging. Terkait dengan*al-madhîrah*ini, Abu Hurairah pernah suatu saat berujar sebagai berikut: "*Madhirah* Mu'awiyah lebih berminyak dan lebih lezat, sedangkan shalat di belakang Ali lebih baik". Pada masa Muawiyyah bin Abu Sufyan, ia yang sebelumnya miskin, menjadi dan mendadak kaya raya dan dibuatkan

---

[34] Mahmûd Abû Rayyah, *Adhwâ"alâ al-Sunnah,* hlm. 168-169.
[35] *Ibid*., hlm. 170.
[36] *Ibid*., hlm. 177.

istana, bahkan pernah diangkat menjadi staf gubernur. [37]

Hasil yang diperoleh Abû Rayyahmengenai pribadi Abu Hurairah seperti dijelaskan di atas tidak akan diperoleh tatkala hanya mencari data yang terekam dalam kitab-kitab *rijâl* saja. Terlebih lagi karena Abu Hurairah adalah figur dari kalangan sahabat yang seakan-akan tidak dapat disentuh(*untouchable*) dalam tradisi ahli hadis. Oleh sebab itu, perlu pemikiran ulang terkait kritik sanad yang selama ini ada dengan cara memperluasjangkauan kitab-kitab sumber data periwayat. Hal ini dimaksudkan agarketerangan yang didapatkan bisa dikembangkan ke arah data yang lebih komprehensif.Mekanisme seperti ini menjadikan konklusi atas kadar integritas dan intelektualitas seseorangbisa diformulasikansecaralebih akurat dan menekankan aspek objektivitas.

2. Kritik Matan

Meskipun upaya pemahaman terhadap hadis Nabi terus dilakukan oleh ahli di bidangnya sejak era klasik, tetapi tampaknya masih banyak hal yang perlu dikaji mengingat adanya faktor-faktor yang *belum terpikirkan* dan yang *perlu dipikir ulang* yang melingkupi kitaran pemahaman teks hadis Nabi. Terkait dengan kritik matan hadis yang berjalin kelindan dengan pemahamannya, ulama-ulama modern kemudian mengembangkan kaedah minor dalam pemahaman matan dengan merekonstruksi pemahaman matan dengan berbagai metode yang ada.Di antara metode yang paling populer digunakan oleh para pemikir pada era modern-kontemporer ini adalah metode hermeneutika.

Pada dasarnya, problematika hermeneutik terkait dengan problematika bahasa, karena untuk berpikir, menulis, berbicara, mengerti, bahkan interpretasi, semua menggunakan medium bahasa. Pemahaman hanya mungkin dimulai bila bermacam-macam pandangan menemukan satu bahasa untuk saling berkomunikasi. Tugas hermenetik terutama memang untuk memahami teks.Maka dari sini, hadis yang terejawantahkan dalam wujud teks dalam berbagai kitab hadis kanonik maupun non-kanonik juga absah ditelaah dengan metode hermeneutika.

Dalam memahami makna hadis yang *nota bene*merupakan manifestasi perkataan, perilaku, dan ketetapan Nabi yang telah termodifikasi dan terkodifikasi dalam kitab-kitab hadis, dengan sendirinya pada dasarnya merupakan upaya memahami teks hadis. Dalam memahami teks sendiri, setidaknya ada tiga variabel atau domain utama yang saling terkait, yaitu teks, *author* (pengarang), dan *reader* (pembaca).Ketiganya dihubungkan dengan alat bantu berupa bahasa. Tanpa medium bahasa, mustahil penghimpun hadis-hadis Nabi dan teks-teks hadisnya mampu bersentuhan dengan dunia pembaca, yaitu para pengkaji hadis. Bahasa yang digunakan hadis

[37] *Ibid.*, hlm. 171.

sendiri adalah bahasa Arab, sebab Nabi merupakan orang Arab.

Jika ulama-ulama klasik dalam memahami hadis lebih mengarah pada domain teks dan *author*, maka ulama-ulama modern-kontemporer disamping kedua domain di atas, juga memperhatikan domain *reader*. Ketiga hal tersebut, yaitu teks, *author*, dan *reader* harus diseimbangkan dan terjadi negosiasi yang representatif antar ketiganya. Dalam proses kerja hermeneutik, tiga domain tersebut tidak bisa berdiri secara dikotomis atau dipisahkan, sebab antara satu domain dengan domain lainnya saling terkait.Masing-masing domain dalam proses pemahaman memiliki peran dan fungsinya sendiri, sehingga mengunggulkan peran salah satu domain atau mengabaikan peran salah satu domain lainnya hanya akan membawa kepada "kesewenang-wenangan dalam memahami."[38]

Dari keterangan-keterangan sebelumnya, tampak dalam memahami hadis Nabi, sangat ditekankan penggunaan gramatika bahasa, yang dalam konteks ini adalah bahasa Arab. Karena hadis tertuang dalam bahasa Arab, maka cara yang paling dekat mengenal hadis adaah dengan merujuk pada karakter bahasa Arab itu sendiri.Namun, dalam kajian hermeneutik, bukan hanya gramatika bahasa yang menjadi titik tekan, akan tetapi pendekatan kontekstual-historis juga harus dikedepankan. Dengan pendekatan ini, untuk mengetahui pesan-pesan yang ada dalam teks, harus diketahui latar belakang sosial budaya di mana dan dalam situasi apa sebuah teks itu muncul.Dengan demikian, pemahaman yang ideal terhadap hadis paling tidak melibatkan dua unsur, yaitu gramatika bahasa dan juga pendekatan kontekstual-historis.

Sampai saat ini, telah lahir banyak sekali tawaran metode hermeneutika dalam memahami teks hadis. Hal demikian bisa dilihat dalam kajian-kajian hermeneutika yang ditawarkan oleh Fazlurrahman dengan teori gerak gandanya (*double movement*), Hassan Hanafi dengan teologi pembebasannya, dan Kholed Aboe el-Fadl dengan hermeneutika negosiatifnya. Mereka menawarkan metode pemahaman teks hadis agar memberikan tekanan padadomain*reader* juga tanpa mengenyampingkan domain teks dan *author*, sehingga hadis bisa menjadi sumber normatif Islam yang *rahmatan lil 'âlamin*(rahmat bagi seluruh alam) dan *shâlih likulli zamân wa makân*(relevan di setiap era dan tempat).

Sebagai contoh metode hermeneutika, Fazlurrahman (1919-1988 M)menawarkan metode hermeneutika dalam proses pemahaman dengan mengintrodusir teori tentang penafsiran situasional terhadap hadis dengan beberapa langkah strategis, sebagai berikut: 1) memahami makna teks hadis, 2) memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut

[38] M. Amin Abdullah, "Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika", dalam Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), hlm. xviii.

situasi Nabi secara umum, termasuk dalam hal ini asbab al-wurud, di samping itu juga memahami petunjuk-petunjuk al-Qur`an yang relevan, 3) Merumuskan prinsip ideal moral dari hadis tersebut untuk diaplikasilan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini.[39]

Dus, kritik matan yang dikolaborasikan dengan pemahaman yang berbasis metode hermeneutika merupakan satu hal yang harus diaplikasikan sebagai pengembangan atas kritik matan yang selama ini ada. Karena berbekal metode hermeneutika, maka bisa berimplikasi pada munculnya pemahaman yang ideal pada makna hadis akan diperoleh oleh pembaca. Atau dengan maksud lain, makna kontekstual akan selalu hadir bersama orang yang mencoba untuk memahami hadis Nabi, sehingga dari sini hadis selalu melahirkan makna yang *shâlih likulli zamân wa makân*.

Di samping itu pula, dengan metode hermeneutika, seseorang tidak akan mudah terjebak dalam justifikasi dhaifnya sebuah riwayat hadisyang diakibatkan kritik matan yang ia lakukan. Pemahaman yang terlalu dangkal biasanya berakibat pada gampangnya seseorang menuduh suatu hadis dhaif bahkan palsu hanya karena bertentangan dengan rasio atau al-Qur'an dalam penafsirannya.Metode hermeneutika menawarkan pemahaman yang non-tekstual, sehingga bisa jadi hadis yang bila dilihat secara sekilas bertentangan dengan rasio atau al-Qur'an, ternyata mempunyai makna lain yang hanya bisa disibak dengan pendekatan kontekstual-historis dalam metode hermeneutika. Oleh karena itu, metode hermeneutika layak dijadikan acuan karena bisa menetralisir pola pikir *tasâhul* dalam pendhaifan hadis karena terjebak dalam pemahaman yang sempit pada makna hadis.

D. Penutup

Sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, studi hadis perlu mendapatkan pengembangan dan inovasi. Oleh karena itu, rekonstruksi atas kajian kritik sanad dan matan yang selama ini terpatri kuat dalam tradisi hadis bukanlah merupakanbarang yang harus dijauhi atau bahkan ditolak.Pengkonstruksian kembali atas bangunan ilmu hadissendiri tidak berpretensi untuk menolak pemikiran yang telah ditorehkan oleh para ulama klasik. Namun, hal ini lebih dimaksudkan sebagai bentuk perbaikan dan pemanfaatan hal-hal baru yang bermunculan di era sekarang ini. Proses seperti ini sendiri tidaklah bertentangan dengan pemikiranpara ulama klasik, sebab mereka sendiri telah membangun kaidah untuk melegitimasi hal tersebut "*al-Muhâfadzatu alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah*" (menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik).

---

[39] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 2; lihat juga Fazlur Rahman,*Islamic Methodology in History* (Karachi: central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 77-78.

Terkait dengan tawaran pengembangan kajian hadis, kesimpulan penting yang bisa diambil adalah bahwa kritik sanad perlu dikembangkan pada pemanfaatan data-data yang berasal dari kitab selain kitab-kitab *rijâl* agar konklusi atas kadar integritas dan intelektualitas seseorang bisa diformulasikan secara lebih akurat dan menekankan aspek objektivitas. Sementara itu, kritik matan juga perlu dikembangkan dengan menerapkan metode hermenetika dalam memahami teks Nabi, supaya bisa menolak pola pikir *tasâhul* dalam pendhaifan hadis sekaligus juga melahirkan makna hadis yang *shâlih likulli zamân wa makân*.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah", dalam, Yunahar Ilyas dan M. Masudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI, 1996.

________, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

________, "Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika", dalam Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial,* Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

al-Adlabî, Shalahuddîn, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamâ' al-Hadîts al-Nabawî*, Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadîdah, 1983.

Amîn, Ahmad, *Fajr al-Islâm,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1969.

al-Adzamî, Musthafâ, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawî*, Ttp.: Jâmi'ah al-Riyâdh, 1976.

el-Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld Oxford, 2003.

al-Ghazâlî, Muhammad, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadîts,* Kairo: Dâr Syurûq, 1989.

Ismail, M. Suhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998.

'Itr, Nûr al-Dîn, *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts*, Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1972.

Jabali,Fu'ad, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?*, Jakarta: Mizan

Publika, 2010.

al-Jawâbî, Muhammad Thâhir, *Juhûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts*, t.t.p.: Mu'assasât 'Abd al-Karîm, t.th.

Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussions in Modern Egypt* , Leiden: E.J. Brill, 1969.

al-Khathîb, Muhammad 'Ajjaj, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuh wa Mushthalâhuh,* Beirut:Dâr al-Fikr, 1989.

Mernissi, Fatimah, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.

al-Nawâwî, *al-Taqrîb li al-Nawâwî Fan Ushûl al-Hadîts*, Kairo: t.p., t.t.

al-Naysâbûrî, al-Hâkim, *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts wa Kamiyyati Ajnâsuhû*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2003.

al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn, *Qawâid al-Tahdîts min Funûn Musthalah al-Hadîts*, t.tp.: Isâ al-Bâbi al-Halabî wa Syurakah, 1961.

al-Qusyairî, Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjaj, *al-Jâmi' al-Shahîh*, Ttp: Îsa al-Bâbi al-Halabî wa Syurakah, 1955.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

________, *Islamic Methodology in History*, Karachi: central Institute of Islamic Research, 1965.

Rayyah, Mahmûd Abu, *Adhwâ''alâ al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difâ' 'an al-Hadîts,* Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tth.

al-Shâlih, Subhî, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuh*, Beirut: Dâr Ilmi al-Malayîn, 1997.

Shalâh, Ibnu, *Ma'rifah Anwâ' fî 'Ilm al-Hadîts*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 2002.

al-Sibâ'î, Mushtafâ, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Qaumiyah, 1966.

Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Yogyakarta, Madani Pustaka Hikmah, 2003.

al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

Thahhân,Mahmûd, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, Halb: al-Mathba'ah al-'Arabiyyah, 1978.

Verhaak C. dan Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1991.

REKONSTRUKSI ILMU TAFSIR VIA HERMENEUTIKA

Oleh: Fahruddin Faiz

A. Pendahuluan

Sebagai sebuah ideal yang diletakkan dalam posisi tertinggi oleh 'komunitas' umat Islam, tidak berlebihan apabila Al-Qur'an dicita-citakan sebagai 'pengkondisi' tertinggi bagi proses bernalar setiap muslim. Dalam realitas sejarahnya, ideal Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi dan kreatifitas berpikir umat Islam dapat dikatakan telah dan pernah terjadi, setidaknya sejak masa Nabi sampai sekitar abad pertengahan sebelum runtuhnya sistem khilafah dalam Islam. Berbagai disiplin keilmuan mulai dari kedokteran sampai filsafat yang muncul pada periode ini dapat dikatakan merupakan manifestasi dari aktifitas kreatif-intelektual yang --meskipun bergerak dalam berbagai wilayah kehidupan kontekstual saat itu— tidak serta merta meninggalkan Al-Qur'an, namun justru bertolak atau setidaknya mengambil inspirasi serta tuntunan dasar dari Al-Qur'an.

Namun dalam realitas kekiniannya, ideal yang dicita-citakan tersebut mulai memudar. Berbagai interaksi dan pergumulan ilmiah, sosial, politik dan budaya yang dialami Umat Islam pada saat ini menunjukkan tanda-tanda betapa ideal tersebut semakin jauh dari jangkauan. Apabila dicermati, kondisi semacam ini tampak dalam dua aspek: *Pertama*, munculnya gaya berpikir 'ikut-ikutan' (taklid) dari sebagian besar umat Islam, sehingga Al-Qur'an tidak lagi menjadi ideal tertinggi, tetapi yang menjadi ideal tertinggi adalah hasil pemikiran dan pemahaman umat Islam sebelumnya yang disakralkan dan diberi label "tidak boleh dipertanyakan". Dalam istilah Arkoun hal semacam ini disebut "Taqdis al-Afkar al-Diniyyah". *Kedua*,

beberapa kalangan Umat Islam yang terdidik merasa *at home* dengan berbagai ideal lain selain Al-Qur'an, sehingga dalam pandangan mereka ini, untuk bisa maju Umat Islam harus sekali-sekali 'berani' membuat 'terobosan baru' dan jangan terlalu terikat dengan isi dan pesan al-Qur'an.

Kedua sikap ini pada akhirnya jelas akan membawa satu dampak besar: Al-Qur'an menjadi asing dan tidak lagi operasional-fungsional dalam kehidupan Umat Islam. Sebagai respon atas kondisi yang menggelisahkan ini, tidak mengherankan jika kemudian beberapa waktu yang lalu muncul isu-isu besar seperti Kontekstualisasi, Reaktualisasi, Rekonstruksi dan juga Pembumian Al-Qur'an. Pesan utama dari isu-isu baru tersebut secara umum adalah tuntutan agar Al-Qur'an juga dapat 'berfungsi', 'operatif' di era kekinian dengan *episteme* yang tidak lagi sama dengan 'dulu'.

Sebenarnya, wacana rekonstruksi kitab suci ini --dengan corak dan gayanya masing-masing-- tidak hanya terjadi di kalangan Umat Islam, tetapi juga merupakan gejala yang ada pada hampir semua kitab suci agama-agama dunia ketika memasuki konteks yang baru, seperti misalnya dari abad pertengahan ke zaman moderen.

Disamping kegelisahan akan dua sikap yang tipikal terhadap Al-Qur'an sebagaimana disebut diatas, secara umum, berkait dengan kasus *rekonstruksi* pemahamanterhadap Al-Qur'an ini, ada beberapa faktor yang menyebabkan pemahaman terhadap Al-Qur'an mengalami 'tuntutan' untuk *direkonstruksi*:

1. Al-Qur'an, yang oleh beberapa kalangan pengkaji Al-Qur'an klasik dianggap telah memuat segala sesuatu, pada dasarnya lebih merupakan seperangkat petunjuk yang sifatnya umum dan global; sehingga untuk mengoperasionalkan petunjuk tersebut diperlukan penafsiran dan pemerian sehingga dapat ditarik dan dipahami maksudnya secara kongkrit dan detail.
2. Munculnya berbagai problema baru dan persoalan baru yang belum pernah ada—bahkan belum terbayangkan—sebelumnya yang tentunya tidak termuat secara eksplisit dalam Al-Qur'an, membuat umat Islam harus melakukan upaya ekstra untuk menarik petunjuk Al-Qur'an dalam menghadapi hal-hal baru tersebut, dan sampai tahap tertentu harus pula merumuskan cara dan metode untuk menarik petunjuk yang dimaksud.
3. Munculnya wacana kontekstualisasi kitab suci dalam agama-agama lain—seperti Kristen--secara tidak langsung juga merupakan tantangan bagi Umat Islam ketika mereka berhadapan dengan kitab suci mereka sendiri. Umat Islam meyakini secara final bahwa Al-Qur'an itu kontekstual sepanjang masa (*shalih li kulli zaman wa makan*), sementara

ternyata keyakinan tersebut lebih sering menjadi jargon belaka dan disikapi secara apologis, karena harus diakui bahwa sangat banyak hal baru yang umat Islam tidak dapat mengambil 'petunjuk praktis' untuk meresponnya dari Al-Qur'an atau setidaknya tidak memiliki metode yang dianggap memadai untuk itu. Dalam hal ini Umat Islam seakan ditantang dengan pertanyaan: "kalau kitab suciku bisa operasional dan fungsional menghadapi problematika kehidupan kontemporer, bagaimana dengan kitab sucimu?"

4. Pergesekan pemikiran dan pergumulan intelektual Umat Islam dengan berbagai wilayah keilmuan serta beragam kalangan secara tidak langsung juga turut membuka mata akan perlunya dan pentingnya rekonstruksi pemahamanAl-Qur'an ini. Dalam kerangka inilah dapat dikatakan bahwa globalisasi informasi membawa akibat semakin luasnya wawasan dan semakin berkembangnya pemikiran Umat Islam, termasuk dalam hal-hal yang berhubungan dengan upaya rekonstruksi pemahamanAl-Qur'an.

Di sisi lain, Ide Rekonstruksi Pemahaman Al-Qur'an ini muncul juga dikarenakan berbagai kajian Al-Qur'an dalam berbagai aspek dan dimensinya yang selama ini telah ada sebagian besar merupakan kajian yang semata-mata bersifat akademis-murni, karena tidak diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer manusia.

Akhirnya pelu ditegaskan, setidaknya ada dua asumsi dasar yang menjadi latar belakang perlunya rekonstruksi ini, yaitu:

Pertama, Al-Qur'an adalah 'dokumen' untuk manusia. Ia menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan linnas*). Sebagai 'dokumen' untuk manusia, Al-Qur'an harus selalu dapat memberikan bimbingan kepada manusia dalam hidup dan kehidupan mereka. Dengan kata lain Al-Qur'an harus menjadi sumber dan tata nilai mereka.

Kedua, Sebagai petunjuk Allah yang jelas berkaitan bagi manusia, pesan-pesan Al-Qur'an bersifat universal, dan ini disepakati oleh seluruh umat Islam. Persoalannya kemudian adalah bagaimana agar pesan-pesan Al-Qur'an yang universal itu bisa ditangkap dan dimanfaatkan oleh setiap orang pada setiap masa.

B. Hermeneutika: *Tawaran Modus Pemahaman Baru*

Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, dimana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau

yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.[1]

Beberapa tahun terakhir ini, kajian-kajian mengenai *Hermeneutika* maupun kajian-kajian yang memanfaatkan Hermeneutika sebagai pendekatan semakin "populer" dan dipakai oleh berbagai ilmuwan dari berbagai bidang kajian seperti para kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, filosof, termasuk juga para pengkaji agama-agama.

Meski Hermeneutika bisa dipakai sebagai alat untuk "menafsirkan" berbagai bidang kajian keilmuan, melihat sejarah kelahiran dan perkembangannya, harus diakui bahwa peran Hermeneutika yang paling besar adalah dalam bidang ilmu sejarah dan kritik teks, khususnya kitab suci. Mengenai hal ini Roger Trigg, sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunya Memahami Bahasa Agama berkata:

> The Paradigm for hermeneutics is the interpretation of a traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in a radically different situation.[2]

Hasan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution*menyatakan bahwa Hermeneutik itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[3]

Tidak mengherankan apabila Hermeneutika juga menarik minat para ilmuwan agama karena bisa dikatakan problema Hermeneutik ini sangat erat berkaitan dengan kajian keagamaan; baik dalam aspek konseptual maupun dalam aspek historis. Secara konseptual, agama sendiri bisa dikatakan sebagai "komunitas tafsir", sehingga kajian terhadap agama itu pada dasarnya adalah penafsiran terhadap tafsir. Sementara secara historis, agama merepresentasikan adanya keragaman penafsiran manusia yang sangat erat berkaitan dengan latar belakang historis masing-masing pandangan. [4]

Salah satu bidang kajian agama yang paling dekat dengan Hermeneutika adalah kitab suci, karena Hermeneutika—khususnya Hermeneutika moderen-- pada awal perkembangannya muncul sebagai satu metode untuk memahami kitab suci. Persoalan yang sering dihadapi

---

[1] Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 85

[2] Komaruddin Hidayat, M*emahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina,1996), hlm. 161

[3] Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 1

[4] Van A. Harvey, "Hermeneutics" dalam Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopedia of Religion,* (London: MacMillan, 1986), hlm. 280

berkait dengan Hermeneutika dan kitab suci ini antara lain adalah bagaimana teks kitab suci mampu berbicara dengan generasi yang datang setelah teks itu lahir?, bagaimana teks kitab suci itu bisa operasional dan fungsional dalam masyarakat yang berbeda corak hidup dan kultur budayanya dengan masyarakat saat teks tersebut lahir?, bisakah pesan teks itu disampaikan tanpa mengalami distorsi dan penyimpangan makna?, dan lain sebagainya.

Istilah Hermeneutik sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir Al-Qur'an klasik, memang tidak ditemukan. Istilah tersebut-- kalau melihat sejarah perkembangan Hermeneutika Moderen—populer ketika Islam justru dalam masa kemunduran. Meski demikian, menurut Farid Esack dalam bukunya *Qur'an: Liberation and Pluralism*, praktek Hermeneutik sebenarnya telah dilakukan oleh Umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah:

1. Problematika Hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbabun-nuzul* dan *nasakh-mansukh*.
2. Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap Al-Qur'an (*tafsir*) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk *ilmu tafsir*.
3. Tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir. [5]

Operasional Hermeneutika Moderen dalam penafsiran Al-Qur'an bisa dikatakan dirintis oleh para pembaharu muslim; seperti di India dikenal Ahmad Khan, Amir Ali dan Ghulam Ahmad Parves, yang berusaha melakukan *demitologisasi*[6] konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang dianggap bersifat mitologis, seperti mengenai mukjizat dan hal-hal gaib. Di Mesir muncul Muhammad Abduh yang secara rasional melakukan operasi Hermeneutik dengan bertumpu pada analisis sosial-kemasyarakatan. Meskipun demikian, rumusan metodologis mereka ini tidak sistematis dan jelas.

Dalam dekade 1960 sampai 1970-an, muncul tokoh-tokoh yang

[5] Farid Esack, *Qur'an: Liberation & Pluralism* (Oxford: One World, 1997), hlm. 161.

[6] *Demitologisasi* disini bukan berarti membuang sama sekali cerita-cerita yang dianggap mitos karena dianggap sekedar dongeng-dongeng, tetapi berarti mempersepsikan mitos sebagai ungkapan simbolis mengenai satu realitas dengan mempergunakan gambaran-gambaran, kiasan-kiasan dan lukisan-lukisan. Dengan demikian persoalannya bukanlah bagaimana melenyapkan mitos tetapi bagaimana menafsirkannya secara eksistensial.

mulai serius memikirkan persoalan metodologi tafsir ini. Hassan Hanafi mempublikasikan tiga karyanya yang bercorak Hermeneutik; yang pertama berkaitan dengan upaya rekonstruksi ilmu ushul fiqih, yang kedua berkaitan dengan Hermeneutika fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagamaan, dan yang ketiga berhubungan dengan kajian kritis terhadap Hermeneutika eksistensial dalam kerangka penafsiran Perjanjian Baru.[7] Mohammed Arkoun dari Aljazair menelorkan idenya mengenai 'cara baca' semiotik terhadap Al-Qur'an, dan Fazlurrahman merumuskan metode Hermeneutika yang sistematik terhadap Al-Qur'an sekaligus mempraktekkannya.

Dewasa ini telah banyak pemerhati Al-Qur'an yang melakukan kritik historis dan linguistik yang menjadi ciri khas Hermeneutika. Tulisan-tulisan yang menyangkut bidang ini banyak bermunculan, baik dari kalangan *outsider* maupun dari kalangan Umat Islam sendiri. Diantara tulisan-tulisan tersebut misalnya *Qur'anic Hermeneutic: The Views of al-Tabari and Ibn katsir* karya Jane Mc Auliffe yang menekankan pada metode tafsirnya dan sedikit pada horison sosialnya,[8] lalu tulisan Azim Nandji yang membahas tentang teori ta'wil dalam tradisi keilmuan Isma'ili yang banyak membantu dalam kritik sastra,[9] juga Nasr Hamid Abu Zayd yang dengan intensif menggeluti kajian Hermeneutik.[10]

Sehubungan dengan pendekatan hermeneutika moderen terhadap Al-Qur'an ini, maka perlu diperhatikan tiga hal yang menjadi asumsi dasar dalam penafsirannya, yaitu:

1. Para penafsir itu adalah manusia

Siapapun orangnya yang menafsirkan teks kitab suci itu, ia tetaplah manusia biasa yang lengkap dengan segala kekurangan, kelebihannya dan kesementaraannya karena terikat oleh ruang dan waktu tertentu. Dengan asumsi ini diharapkan bisa dimengerti bahwasanya manusia itu tidak akan bisa melepaskan diri dari ikatan historis kehidupan dan pengalamannya, dimana ikatan tersebut sedikit banyak akan membawa pengaruh dan mewarnai corak penafsirannya. Asumsi ini dimaksudkan untuk tidak memberikan vonis "mutlak" benar atau salah kepada suatu penafsiran, namun lebih mengarah untuk melakukan pemahaman dan analisa yang

---

[7] Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab,* (Kairo: Dar al-Faniyah, 1991), hlm. 84-86.

[8] Lihat Jane Mc Mauliffe, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Al-tabari and The Ibn Katsir" dalam A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Qur'an*, (Oxford: Clarendon, 1988), hlm. 46-62.

[9] Azim Nanji, "Toward a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives of Isma'ili Thought" dalam Richard C. martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press), hlm.164-174.

[10] Lihat antara lain dalam Nasr Hāmid Abu Zayd, *Isykaliyāt al-Qirā'āt wa 'Āliyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994)

kritis terhadap satu penafsiran.

Para penafsir adalah manusia yang membawa "muatan-muatan" kemanusiaan masing-masing. Setiap generasi muslim sejak masa Nabi Muhammad, sambil membawa "muatan"-nya itu, telah memproduksi komentar-komentar mereka sendiri terhadap Al-Qur'an. Tidaklah mengherankan jika akhirnya ada beragam interpretasi dari setiap generasi.[11]

2. Penafsiran itu tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah dan tradisi

Segala aktifitas penafsiran pada dasarnya merupakan satu partisipasi dalam proses historis-linguistik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Pergulatan Umat Islam dengan Al-Qur'an juga berada dalam "kurungan" ini. Seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari bahasa, budaya dan tradisi dimana mereka hidup. Para pemikir reformis sering menyatakan bahwasanya krisis yang terjadi di dunia Islam serta ketidak mampuan umat Islam untuk memberikan satu kontribusi yang berguna bagi dunia kontemporer adalah dikarenakan tradisi. Jalan keluar yang dianjurkan oleh para reformis itu seringkali adalah dengan meninggalkan ikatan tradisi dan "kembali kepada Al-Qur'an". Pernyataan tersebut sebenarnya tidak selaras dengan fakta bahwasanya satu penafsiran itu tidak bisa secara sepenuhnya mandiri berdasarkan teks, tetapi pasti terkait dengan muatan historisnya, baik muatan historis saat teks itu muncul dan saat teks itu ditafsirkan.[12]

3. Tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri

Nuansa sosio-historis dan linguistik dalam pewahyuan Al-Qur'an itu nampak dalam isi, bentuk, tujuan dan bahasa yang dipakai Al-Qur'an. Hal ini nampak pula misalnya dalam pembedaan antara *ayat-ayat makkiyah* dan *ayat-ayat madaniyah*. Dalam hubungannya dengan proses pewahyuan, bahasa dan isi di satu sisi; serta dengan komunitas masyarakat yang menerimanya di sisi yang lain, Al-Qur'an tidaklah "unik". Wahyu selalu saja merupakan komentar terhadap—setidaknya harus dipahami dalam kerangka-- kondisi masyarakat tertentu dimana wahyu itu turun.[13]

C. Hermeneutical Step 1: Mengolah Teks, Melacak Makna

Hermeneutik pada asalnya berhubungan dengan bahasa; sementara kehidupan manusia tidak bisa dilepaskan dari bahasa. Manusia menulis, berpikir, memahami, berbicara dan lain sebagainya melalui bahasa. Tidak heran jika Gadamer menyebut bahwa bahasa merupakan *modus operandi* dari keberadaan manusia di dunia dan merupakan wujud yang seakan-akan

---

[11] Farid Esack, *Qur'an Pluralism and Liberation,* hlm. 50.
[12] *Ibid.*, hlm. 77.
[13] *Ibid.,*hlm.33.

meliputi seluruh konstitusi tentang dunia ini.[14]

Langkah awal yang tentunya tidak boleh diabaikan dalam penafsiran Al-Qur'an adalah memahami teksnya, yakni melihatnya dalam aspek kebahasannya, yaitu bahasa Arab. Tidak kurang dari sembilan kali Al-Qur'an sendiri menyebut bahwa alat komunikasi yang dipakainya adalah bahasa Arab.[15] Hanya dengan terlebih dahulu memahami teks atau aspek kebahasaan inilah nantinya seorang penafsir bisa memahami baik makna, hikmah maupun hukum dari Al-Qur'an secara tepat.

Menurut M.A.S. Abdul Haleem dalam tulisannya yang berjudul *Context and Internal Relationships: keys to Qur'anic Exegesis, A Study of Surat Al-Rahman (Qur'an Chapter 55,)* tanpa perhatian terhadap teks bisa dipastikan seorang penafsir akan mendapatkan pengertian dan kesan yang salah sehingga penjelasannya terhadap ayat akan keliru atau setidaknya ia akan membuat kesimpulan yang tidak berdasar.[16]

Teks bisa diartikan sebagai himpunan huruf yang membentuk kata dan kalimat yang dirangkai dengan sistem tanda yang disepakati oleh masyarakat.[17] Teks adalah kandungan atau isi suatu naskah.[18] Teks terdiri atas isi dan bentuk. Isi mengandung ide-ide atau amanat yang ingin disampaikan oleh 'pengarang' kepada pembaca; sedangkan bentuk merupakan muatan cerita atau pelajaran yang hendak dibaca dan dipelajari menurut berbagai pendekatan melalui alur, perwatakan, gaya dan lain sebagainya.[19]

Josef Bleicher dalam tulisannya *Contemporary Hermeneutics* menyatakan bahwa dalam hal menganalisis teks, Hermeneutika memiliki dua tugas, yaitu menemukan makna dari sebuah kata, kalimat atau frasa, dan menemukan petunjuk-petunjuk yang tersimpan dalam bentuk simbol.[20]

Pendapat Josef Bleicher tersebut agaknya senada dengan pandangan Nasr Hamid Abu Zayd terhadap Al-Qur'an, dimana menurut Abu Zayd, seorang penafsir diharuskan untuk mampu menemukan makna yang tersembunyi dalam teks dengan pertama-tama melakukan pembacaan teks secara analistis melalui kata-kata kunci dan ide-ide fundamental teks yang dikaji.[21]

Ketika teks Al-Qur'an dihadapkan pada "alat olah" Hermeneutik,

---

[14] E. Sumaryono, *Hermeneutik, sebuah Metode Filsafat,*hlm. 26.

[15] Lihat Al-Qur'an S. 13:37, 26:195, 12:2, 16:103, 39:28, 41:3, 42:7, 43:3 dan 46:12.

[16] M.A.S. Abdul Haleem, "Context and Internal Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis, A Study of Surat Al-Rahman (Qur'an Chapter 55)" dalam G.R. Hawting and Abdul Kader A. Syareef, *Approaches to the Qur'an* (London and New York: Routledge, 1993), hlm. 71-98.

[17] Jos Daniel Parera, *Leksikon Istilah Pembelajaran Bahasa*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 149.

[18] Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi,* (Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN syarif Hidayatullah, 1996), hlm. 27.

[19] *Ibid.*

[20] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* , hlm. 11.

[21] Nasr Hāmid Abū Zayd, *Isykaliyāt al-Qirā'āt*…, hlm. 13-17. .

maka teks Al-Qur'an akan diperlakukan sama sebagaimana teks-teks lainnya, dimana untuk memahaminya seseorang dituntut untuk mampu menangkap makna yang ada dalam teks tersebut dengan mempertimbangkan bagaimana teks tersebut dipahami oleh masyarakat dimana ia turun dan bagaimana teks tersebut harus dipahami dalam konteks yang berbeda dalam upaya kontekstualisasi.

Banyak ilmuwan muslim kontemporer yang mengkaji hal ini secara intensif. Fazlurrahman misalnya, ia menganggap bahwa Al-Qur'an pada dasarnya adalah respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi kepada situasi moral-sosial Arab pada masa Nabi.[22] Sementara itu bagi Farid Esack Al Qur'an adalah sekumpulan firman Allah yang diturunkan sebagai wahyu untuk merespon tuntutan masyarakat masa Nabi selama 23 tahun.[23] Sedangkan bagi Abu Zayd teks Al-Qur'an itu berawal dari realitas, dimana dari bahasa dan budaya realitas tersebut, dibentuklah konsepsi-konsepsi (*mafāhīm)*-nya, dan di tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah makna (*dalālah)*-nya.[24]

Secara historis, *mufassir* Al-Qur'an yang mula-mula melakukan pendekatan pada aspek bahasa ini bisa dikatakan adalah Ibnu Abbas. Dalam tafsirnya, selain mendasarkan pada sunnah dan juga cerita-cerita Israiliyyat, Ibnu Abbas juga menggunakan syair-syair Arab pra-Islam sebagai acuan pencarian makna lafaz-lafaz Al-Qur'an.[25]

Mengenai kitab-kitab tafsir yang menekankan aspek kebahasaan ini, John Wansbrough dalam kajiannya terhadap kitab-kitab tafsir Al-Qur'an klasik mengklasifikasi tafsir jenis ini menjadi dua, yaitu tafsir tekstual dan tafsir retorik.[26]

Penafsiran tekstual dalam menafsirkan terpusat pada pengkajian secara filologis dengan menjelaskan aspek-aspek leksikon dalam ragam bacaan ayat-ayat Al-Qur'an. Salah satu tafsir jenis ini adalah karya al-Farra' (w. 822 H.) yang berjudul *Ma'ani Al-Qur'an* yang dengan intens berusaha menjelaskan beberapa kemusykilan gramatikal dan tekstual ayat-ayat Al-Qur'an.[27]

Penafsiran retorik merupakan perkembangan lebih jauh dari analisis

[22] Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), hlm.6.

[23] Farid Esack, *Qur'an: Liberation and Pluralism,*hlm. 53.

[24] Moch. Mur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Al-Qur'an Nasr Abu Zayd" dalam *Esensia,* Vol. 2, No.1, 2001, hlm. 85.

[25] Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hhlm. 113-114

[26] Lihat ringkasannya dalam Ihsan Ali Fauzi, "Kaum Muslimin dan Tafsir Al-Qur'an: Survey Bibliografis atas Karya-karya dalam Bahasa Arab" dalam *Ulumul Qur'an*, no.5, Vol.11, 1990, hlm. 15.

[27] Lihat Abu Zakariyya Yahya ibn Ziyad al-Farra', *Ma'ani Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.)

linguistik, dimana pusat perhatiannya beralih kepada aspek kekhasan bahasa Al-Qur'an. Contoh tafsir jenis ini adalah *Majaz Al-Qur'an* karya Abū 'Ubaydah (w. 824) dan *Ta'wil Musykil Al-Qur'an* karya Ibn Qutaybah (w. 889) yang menekankan persoalan i'jaz atau watak kemukjizatan Al-Qur'an dari aspek bahasanya.

Pada akhirnya, "pengolahan" terhadap teks secara Hermeneutik dalam penafsiran Al-Qur'an ini semakin berkembang dan mengalami penyempurnaa-penyempurnaan, khususnya dilakukan oleh para ilmuwan kontemporer yang mahir dalam ilmu linguistik, seperti Toshihiko Izutsu dengan metode semantiknya[28] dan Mohammed Arkoun dengan metode semiotiknya.[29]

Di Mesir, Amin Khuli (w. 1967), seorang dosen tafsir pada Universitas Mesir di Giza, juga mencoba merumuskan metode penafsiran yang menggarap aspek kebahasaannya. Ide-ide Amin Khuli ini dipaparkannya dalam tulisannya yang berjudul *Manahij al-Tajdid* yang selanjutnya direalisasikan oleh istrinya, 'Aisyah Abdurrahman yang dengan nama samaran Bintu Syati' dengan menulis kitab tafsir yang berjudul *Al-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an al-Karim*.[30]

D. Hermeneutical Step 2: Memahami Konteks, Menepatkan Pemahaman

Langkah pertama dan utama dari penafsiran harus diakui adalah memahami dan menggali makna teks, tetapi dalam perspektif Hermeneutik langkah itu hanyalah awal, karena masih harus dilanjutkan dengan melihat konteks dari teks tersebut sebelum merumuskan dan menentukan makna teks yang sebenarnya. Penggalian terhadap makna teks yang hanya berhenti pada isi teks tanpa mau melihat konteks, yaitu latar belakang dan setting historis yang ada dibalik teks pada akhirnya hanya akan membawa pemahaman yang parsial dan penafsiran yang tidak tepat sasaran.

Harus diakui, meskipun khazanah penafsiran Al-Qur'an bisa dikatakan sangat kaya dengan karya, namun banyak penafsiran terhadap Al-Qur'an yang menafsirkan Al-Qur'an dengan "semena-mena" dan tanpa memperhatikan aspek historis yang melatarbelakangi munculnya teks yang bersangkutan. Bahkan seringkali penafsiran semacam ini dimaksudkan untuk membela pendirian atau maksud-maksud tertentu. Dalam kasus-

---

[28] Lihat Toshihiko Izutsu, *Ethico Religius Concept in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966)

[29] Lihat antara lain dalam tulisan M. Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 1998)

[30] Issa J. Boullata, "Tafsir Al-Qur'an Moderen: Studi atas Metode Bintus Syati'" dalam Aisyah Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syati'*, terj. Mudzakkir Abdussalam, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 12-13.

kasus seperti penafsiran filosofis dan sufistis misalnya, gagasan-gagasan asing sering dipaksakan masuk ke dalam Al-Qur'an tanpa memperhatikan konteks kesejarahan kitab suci itu.[31]

Pemahaman terhadap konteks sejarah yang menjadi latar belakang munculnya ayat-ayat Al-Qur'an bisa dikatakan merupakan satu komponen vital untuk mengantarkan kepada pemahaman yang tepat terhadap Al-Qur'an. Apa yang menyebabkan Al-Qur'an itu turun dan bagaimana generasi yang mengalami langsung Al-Qur'an tersebut menyikapinya adalah poin utama yang tidak boleh ditinggalkan. Muhammad Shahrur dalam bukunya *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* berkata: "perlakukanlah Al-Qur'an seolah-olah Nabi baru meninggal kemarin".[32]

Urgensi dari perhatian terhadap konteks kesejarahan ini terletak pada realita bahwasanya sebagian besar muatan Al-Qur'an itu berkaitan dengan situasi keagamaan, keyakinan, pandangan dunia dan adat-istiadat masyarakat tempat ia turun, yaitu masyarakat Arab. Bukti yang sangat jelas mengenai asumsi ini adalah diturunkannya Al-Qur'an secara berangsur-angsur (*tadarruj*) selama 23 tahun masa kenabian Muhammad dan fenomena *nāsikh* dan *mansūkh*[33] dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Disisi lain hal ini bisa dibuktikan misalnya dengan melihat bahwa ternyata di dalam Al-Qur'an banyak didapati nama dan peristiwa yang berkaitan dengan sejarah dan peristiwa-peristiwa tertentu yang merujuk kepada masa Nabi dan generasi awal muslim. Peristiwa Perang Badr, Uhud, juga nama-nama seperti Zaid, Abu Lahab; kasus *khamr*, perbudakan, perdebatan antara Nabi dan para penentangnya, dan lain sebagainya,[34] adalah contoh yang jelas mengenai hal ini.

Karena pentingnya perhatian terhadap konteks inilah banyak para pemikir moderen yang berusaha menggarapnya dengan serius. Fazlurrahman misalnya, dalam sebuah artikel yang ditulisnya pada tahun 1970, memberikan tiga patokan awal dalam penafsiran yang intinya adalah keharusan untuk memperhatikan konteks historis ayat-ayat Al-Qur'an. Ketiga rumusan tersebut adalah:

1. Untuk menemukan makna teks Al-Qur'an, suatu pendekatan historis harus digunakan, terutama terhadap ajaran-ajaran sosiologisnya. Al-Qur'an perlu dipelajari dalam tatanan kronologisnya agar diketahui

[31] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 16.

[32] Muhammad Shahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*, (Damaskus: Al-Ahly, 1990), hlm.44 .

[33] *Nāsikh* biasa diartikan satu hukum syara' yang ditetapkan mengangkat (menghapuskan) hukum syara' yang lain yang ditetapkan sebelumnya; semantara *mansūkh* adalah hukum syara' yang diangkat (dihapuskan) tersebut. Lihat antara lain dalam Mannā' al-Qattān, *Mabāhis fi 'Ulum Al-Qur'an,* (Beirut: Mu'assasah Risalah, 1993), hlm. 121.

[34] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual...,*hlm. 44.

perkembangan gagasan-gagasannya dan makna keseluruhan dari pesan Al-Qur'an yang sistematis dan koheren dapat diketahui.
2. Membedakan antara ketetapan-ketetapan legal dan tujuan-tujuan yang menjadi maksud ketetapan legal tersebut.
3. Sasaran-sasaran Al-Qur'an harus dipahami dengan tetap memberi perhatian terhadap latar belakang sosiologisnya, yakni lingkungan dimana nabi bergerak dan bekerja.[35]

Pemahaman terhadap konteks kesejarahan ini pada akhirnya akan membawa beberapa manfaat dalam penafsiran, seperti:

1. Memudahkan dalam mengidentifikasi gejala-gejala moral dan sosial masyarakat Arab ketika itu, sikap Al-Qur'an terhadapnya, dan cara Al-Qur'an memodifikasi atau mentransformasi gejala tersebut sehingga sejalan dengan pandangan Al-Qur'an.
2. Menjadi pedoman bagi Umat Islam untuk mengidentifikasi dan menangani problem-problem yang mereka hadapi.
3. Terhindar dari praktek-praktek pemaksaan pra-konsepsi dalam penafsiran.[36]

Kesadaran akan pentingnya konteks sejarah dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an ini dalam ilmu tafsir Al-Qur'an sangat dikenal dalam disiplin kajian *Asbab an-Nuzul*,[37] dimana isi dari kajian ini adalah menelaah latar belakang diturunkannya ayat-ayat Al-Qur'an kepada Nabi. Disamping bertujuan untuk mengetahui latar belakang turunnya ayat Al-Qur'an, disiplin kajian ini pada akhirnya juga sangat membantu dalam melacak makna dan spirit (semangat) dari suatu ayat, dimana hal ini tentunya sangat berguna dalam upaya kontekstualisasi ayat untuk waktu dan tempat yang berbeda.

Menurut Abu Zayd, Ilmu *Asbab al-Nuzul* merupakan disiplin ilmu yang paling penting dalam menunjukkan hubungan dan dialektika antara teks dan realitas. Ilmu tentang *Asbab al-Nuzul* memberikan bekal kepada seorang mufassir mengenai materi teks yang merespon realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungan yang dialogis dan dialektis antara teks dan realitas.[38]

Bahwa *Asbab al-Nuzul* merupakan salah satu bentuk dari perhatian terhadap konteks ayat, adalah sesuatu yang tidak bisa dibantah. Namun

---

[35] Fazlurrahman, *Cita-cita Islam*, terj. Suyanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 52-54.

[36] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Konteksstual...*, hlm. 51.

[37] *Asbab al-Nuzul* dalam ilmu tafsir biasa didefinisikan sebagai "peristiwa yang karenanya turun satu atau beberapa ayat Al-Qur'an yang isinya memuat atau menjawab peristiwa tersebut atau menjelaskan hukum dari peristiwa tersebut" Lihat antara lain Subhi al-Sālih, *Mabāhis fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār al-Malāyīn, 1988), hlm. 132.

[38] Nasr Abu Zayd, *Mafhūm al-Nass: Dirāsāt fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1993), hlm. 119.

harus diketahui, yang dimaksud oleh *Hermeneutika* dengan konteks disini bukan sekedar peristiwa yang melatarbelakangi munculnya satu teks, tetapi lebih tepatnya adalah setting sosial-historis dimana teks tersebut muncul.

Perhatian terhadap konteks yang sekedar berhenti pada *Asbab al-Nuzul* seringkali membawa kelemahan. Kelemahan yang dimaksud misalnya sering hilangnya interaksi antara *Asbab al-Nuzul* dengan penafsiran, juga biasanya tidak kritis. Kutipan-kutipan mengenai *Asbab al-Nuzul* ini sering menimbulkan pengabaian terhadap konteks kesejarahan yang melingkupinya, yakni setting sosial-historisnya.

Dengan melihat setting sosial-historis ini diharapkan dapat dilacak bagaimana masyarakat yang menjadi penerima teks tersebut memahami teks yang dimaksud. Asumsi dasar dari pandangan ini adalah bahwasanya setting sosial-historis yang berbeda akan memunculkan pemahaman yang berbeda, sehingga seorang yang akan berbicara terhadap satu masyarakat—kalau berkenaan dengan Al-Qur'an berarti Allah—pastilah menyesuaikan dengan kondisi masyarakat tersebut agar apa yang disampaikannya bisa dipahami secara tepat.

Konteks dalam arti yang terakhir ini setidaknya menuntut adanya ketrampilan dalam ilmu sosiologi dan antropologi. Dan dengan kerangka berpikir yang berlandaskan konteks ini akhirnya akan terasa wajar jika dalam Al-Qur'an banyak ditemukan contoh-contoh yang secara spesifik dikenal di wilayah Arab, seperti sebuah peringatan dengan penciptaan unta dalam S. Al Gāsiyah atau keindahan surga yang digambarkan dengan mengalirnya sungai di bawahnya. Semua itu tentunya gambaran kondisi masyarakat Arab yang kesehariannya akrab dengan unta dan hanya bisa membayangkan indahnya sungai dan air yang mengalir.

Pelacakan terhadap konteks historis ini bisa dikatakan merupakan ciri yang paling menonjol dari Hermeneutika Moderen. Sejak dipopulerkannya kembali Hermeneutika oleh Schleiermacher sebagai sebuah metode penafsiran yang paling memadai dalam menghadapi teks-teks suci, hal yang pertama yang dicanangkan oleh Schleiermacher yang dijuluki "Bapak Hermeneutika Moderen" adalah memperhatikan konteks historis tempat teks itu muncul.

Kebanyakan penafsiran tidak memperhatikan aspek ini. Sebagian besar penafsiran dilandaskan kepada asumsi bahwa satu teks tertulis itu memiliki "kehidupan"-nya sendiri dan terbebas dari "sang pengarang"-nya, dimana untuk memahaminya hanya perlu sedikit, atau bahkan tidak perlu sama sekali memahami maksud dan tujuan pengarang saat menulisnya.

E. Hermeneutical Step 3: Mengupayakan Kontekstualisasi, 'Mengabadikan' Kitab Suci

Pemahaman akan Al-Qur'an dalam konteksnya sebagaimana dipaparkan diatas, akan menjadi kajian yang semata-mata bersifat akademis-murni bila tidak diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer.[39] Disinilah perlunya kontekstualisasi, dalam arti upaya untuk menerapkan makna teks yang dipahami dari suatu wacana dalam kontek tertentu di masa yang telah lalu dengan konteks yang berbeda di masa kini.

Dalam bahasa Fazlurrahman, seorang penafsir harus melakukan *double movements* atau gerakan ganda, yaitu merumuskan visi Qur'an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi sekarang.[40]

Setidaknya ada dua asumsi dasar yang menjadi latar belakang perlunya kontekstualisasi ini, yaitu:

1. Al-Qur'an adalah dokumen untuk manusia. Ia menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi manusia—*hudan li al-nās*—serta berbagai julukan lain yang senada. Sebagai dokumen untuk manusia, Al-Qur'an harus selalu dapat memberikan bimbingan kepada manusia dalam hidup dan kehidupan mereka. Dengan kata lain Al-Qur'an merupakan sumber dan tata nilai mereka.[41]
2. Sebagai petunjuk Allah yang jelas berkaitan bagi manusia, pesan-pesan Al-Qur'an bersifat universal; dan ini disepakati oleh seluruh umat Islam.[42] Persoalannya kemudian adalah bagaimana agar pesan-pesan Al-Qur'an yang universal itu bisa ditangkap dan dianfaatkan oleh setiap orang pada setiap masa.

Dalam diskursus Ilmu tafsir Al-Qur'an, tema kontekstualisasi ini cukup mendapat perhatian dan sering menjadi bahan diskusi. Hal ini tidak mengherankan, disamping karena kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada Al-Qur'an yang merupakan pedoman pertama dan utama bagi mereka dalam berbagai aspek kehidupan, tafsir yang kontekstual itu tentunya akan menjadi bukti bahwasanya Al-Qur'an memang benar-benar "sesuai pada setiap tempat dan masa".

Betapapun tidak mudah untuk melaksanakan ideal kontekstualisasi Al-Qur'an tersebut, dalam khazanah kepustakaan muslim telah banyak muncul kitab-kitab tafsir Al-Qur'an dengan tokoh dan ciri khasnya yang berusaha untuk memahami Al-Qur'an secara kontekstual.

Muatan tafsir dengan corak ini biasanya ditujukan untuk

---

[39] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Konteksstual…,* hlm. 61.
[40] Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif* …, hlm. 33.
[41] *Ibid.,* hlm. 34.
[42] *Ibid.,*hlm. 38.

mengedepankan petunjuk Al-Qur'an dan ajaran-ajarannya yang dengannya dapat diperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Tafsir jenis ini pada dasarnya ingin agar petunjuk-petunjuk dari Al-Qur'an itu bisa digali dan dimanfaatkan secara operasional oleh umat Islam dalam kehidupan nyata di dunia ini.[43] Menurut J.M.S. Baljon, tafsir semacam inilah yang bisa disebut sebagai tafsir moderen.[44]

Kontekstualisasi berarti melihat realitas historis yang sedang terjadi pada saat ini dan kemudian mencari pedoman dan petunjuk Al-Qur'an mengenai apa yang harus dilakukan. Di sinilah sebenarnya inti dari operasi Hermeneutika. Dalam bahasa Dilthey, Hermeneutika berarti menafsirkan secara reproduktif, dalam arti tidak sekedar mencari pemahaman apa yang dimaksud oleh teks semata, tetapi juga mencari apakah teks bermakna untuk masa kini.[45] Menurut Dilthey, satu peristiwa itu, termasuk peristiwa munculnya teks, dapat dipahami dengan tiga proses:

1. Memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli.
2. Memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah.
3. Menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat sejarawan yang bersangkutan hidup.[46]

Senada dengan pandangan Dilthey tersebut, Carl Braaten berpandangan bahwa berusaha memahami suatu teks berarti mencoba memahami horizon zaman yang berbeda untuk dipahami dan diwujudkan dalam situasi konteks masa kini.[47]

F. Penutup

Harus diakui bahwa *hermeneutika* memang menawarkan sesuatu yang sangat menarik dalam wacana penafsiran kitab suci. Pola penafsiran yang ditawarkannya di satu sisi mengungkap asumsi-asumsi metodologis yang 'manusiawi' karena tidak hanya memperhatikan isi teks, tetapi juga mempertimbangkan keberadaan konteks yang melingkupi teks tersebut, baik konteks psikologis maupun konteks sosial. Di sisi lain, *hermeneutika* membuka jalan bagi upaya kontekstualisasi kitab suci sehingga dapat berdialog dan operasional-fungsional dalam berbagai ruang dan waktu yang berbeda, sebagaimana yang diidamkan dan dipegangi secara apologis

---

[43] Corak tafsir semacam ini—dengan segala karakter dan ciri khasnya—dalam ilmu Al-Qur'an biasa disebut dengan Tafsir *al-Adab al-Ijtimā'i*. Muhammad Husein Al-dahabi, *Al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*, (Beirūt: Dār Al-Fikr), Juz II, hlm. 457 .

[44] J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim* Modern, terj. Niamullah Muis (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 2.

[45] Richard E. Palmer, *Hermeneutics*…,hlm.68.

[46] *Ibid.,* hlm. 62.

[47] Carl Braaten, *History and hermeneutics* (Philadelpia: Fortress, 1966), hlm. 131.

oleh banyak kalangan Umat beragama terhadap kitab sucinya masing-masing.

Meskipun wacana *hermeneutika* sendiri harus dikatakan sangat plural dan beragam, baik dari aspek tokoh-tokohnya maupun dari segi pola-pola aplikasinya, tetapi secara umum *hermeneutika* tidak pernah melepaskan diri dari ketiga komponen pokoknya, yaitu *teks, konteks* dan *kontekstualisasi* yang diidealkan beroperasi secara sinergis dalam memahami, menafsirkan sekaligus melakukan produksi makna baru sesuai dengan realitas ruang dan waktu kontekstual, khususnya ketika diaplikasikan sebagai media untuk memahami kitab suci.

Selain sumbangan pemahaman yang komprehensif dengan menimbang dimensi konteks dan secara aktif melakukan kontekstualisasi, hermeneutika menyumbangkan sebuah kesadaran yang sangat vital dalam kehidupan sosial manusia, yaitu kesadaran akan pluralitas. Kesadaran bahwa realitas kehidupan tidak pernah tunggal dan satu dimensi, namun senantiasa multi-dimensi dapat dikatakan merupakan kesadaran yang sangat diperlukan di era globalisasi informasi saat ini. Tidak ada orang yang bisa hidup tanpa berinteraksi dan bersinggungan dengan 'yang lain'. Ketidakmampuan untuk mengapresiasi dan mengakui 'yang lain' hanya akan membawa seseorang terasing dari realitas hidupnya sendiri. Di titik inilah hermeneutika menemukan relevansinya dengan tawarannya untuk menimbang pluralitas dalam konteks dan progresifitas dalam kontekstualisasi ketika seseorang melakukan aktifitas pemahaman dan penafsiran.

DAFTAR PUSTAKA

A. Harvey, Van, "Hermeneutics" dalam Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopedia of Religion,* London: MacMillan, 1986.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Isykaliyāt al-Qirā'āt wa 'Āliyāt al-Ta'wīl.* Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994.

Abu Zayd, Nasr, *Mafhūm al-Nass: Dirāsāt fī 'Ulūm Al-Qur'ān.* Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1993.

Al-Dahabi, Muhammad Husein, *Al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*, Beirūt: Dār Al-Fikr, t.t.

Al-Farra', Abu Zakariyya Yahya ibn Ziyad, *Ma'ani Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Ali Fauzi, Ihsan, "Kaum Muslimin dan Tafsir Al-Qur'an: Survey Bibliografis atas Karya-karya dalam Bahasa Arab" dalam *Ulumul Qur'an*, no.5, Vol.11, 1990, hlm. 15.

Al-Qattān, Mannā', *Mabāhis fi 'Ulum Al-Qur'an,* Beirut: Mu'assasah Risalah, 1993.

Al-Salih, Subhi, *Mabāhis fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Beirūt: Dār al-Malāyīn, 1988.

Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Amal, Taufik Adnan dan Panggabean, Syamsu Rijal, *Tafsir Konteksstual Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.

Arkoun, M., *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998.

Baljon, JMS, *Tafsir Qur'an Muslim* Modern, terj. Niamullah Muis. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Boullata, Issa J., "Tafsir Al-Qur'an Moderen: Studi atas Metode Bintus Syati'" dalam Abdurrahman, Aisyah, *Tafsir Bintusy-Syati'*, terj. Mudzakkir Abdussalam, Bandung: Mizan, 1996.

Braaten, Carl, *History and hermeneutics*. Philadelpia: Fortress, 1966.

Daniel Parera, Jos, *Leksikon Istilah Pembelajaran Bahasa*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993.

Esack, Farid, *Qur'an: Liberation & Pluralism*. Oxford: One World, 1997..

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Hanafi, Hassan, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab,* Kairo: Dar al-Faniyah, 1991.

Hawting, G.R., and A. Syareef, Abdul Kader,*Approaches to the Qur'an*. London and New York: Routledge, 1993.

Hidayat, Komaruddin, M*emahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina,1996.

Ichwan, Moch. Mur, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Al-Qur'an Nasr Abu Zayd" dalam *Esensia,* Vol. 2, No.1, 2001, hlm. 85.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico Religius Concept in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 1966.

Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi,* Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN syarif Hidayatullah, 1996.

Mc Mauliffe, Jane, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Al-tabari and The Ibn Katsir" dalam Rippin, A., (ed.), *Approaches to the History of the Qur'an*, (Oxford: Clarendon, 1988.

Nanji, Azim, "Toward a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives of Isma'ili Thought" dalam Martin, Richard C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies.* Tucson: The University of Arizona Press.

Rahman, Fazlur, *Cita-cita Islam*, terj. Suyanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas,* terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.

Shahrūr, Muhammad, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*, Damaskus: Al-Ahly, 1990.

Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.

SUMBER TASAWUF SITI JENAR
(MELACAK TEKS SITI JENAR DALAM CATATAN SARJANA BARAT DAN INDONESIA)

Oleh: Aris Fauzan

A. Pendahuluan

Kontroversi seputar tokoh Sèh Siti Jenar pada awal penyebaran Islam di pulau Jawa masih menyisakan sejumlah pertanyaan. Bukan saja tentang kebenaran cerita kehidupan serta ajarannya, akan tetapi juga keberadaan diri tokoh yang bernama Siti Jenar itu sendiri. Bratakesawa, penulis *Falsafah Siti Jenar*, pun tidak bisa memberikan penjelasan pasti seputar tokoh Sèh Siti Jenar ini. Dia malah mengatakan, "*Awit tiyangipun ing babad nami Sèh Siti Jenar punika kémawon wontenipun sayektos utawi botenipun taksih dèrèng katetepaken;*[1] sebab tokoh yang bermana Sèh Siti Jenar dalam babad itu apakah sungguh-sungguh ada atau tidak, masih belum dipastikan; padahal karya pemilik penerbit Bratakesawa ini menjadi rujukan hampir sebagian besar penulis dan atau pemerhati Sèh Siti Jenar dan ajarannya di akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 ini.

Abdul Munir Mulkan,[2] seorang penulis yang mempopulerkan kembali nama tokoh Sèh Siti Jenar pada akhir abad ke-20juga meragukan apakah tokoh yang mempunyai asal-usul nenek moyang lebih dari dua versi ini betul-betul sebagai tokoh yang hadir dalam sejarah atau sekedar tokoh rekaan (fiktif). Meskipun demikian, fakta adanya paham tasawuf Siti Jenar yang masih hidup di sebagian masyarakat Indonesia, terutama di kalangan

---

[1] Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, cet. ke-4 (Surabaja: Jajasan Penerbitan „Djojobojo", 1954), hlm. 14. Buku ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan hurif Latin.

[2] Abdul Munir Mulkhan, *Sèh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawai*¸ cet. ke-5 (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000), hlm. 49-50.

masyarakat Jawa lapisan bawah[3] tidak bisa dipungkiri adanya; bahkan masyarakat lebih mudah mengenal paham tasawuf Siti Jenar daripada ajaran lain yang berkembang. [4] Hal itu bisa dibuktikan dengan adanya lebih dari 50 karya tulis yang membahas tentang ajaran dan pikiran tokoh Syekh Siti Jenar,sekurang-kurangnya sejak akhir abad 19 sampai dengan akhir abad 20 dan awal abad 21. Meskipun pembahasan dari karya-karya tersebut mengarah pada pengulangan-pengulangan karya sebelumnya, fakta ini menunjukkan bahwa antusiasme masyarakat terhadap 'paham' Siti Jenar menerima tanggapan yang sangat massif.

Dalam penelusuran penulis, sebagian besar karya tersebut secara eksplisit berisi 'pembelaan' terhadap Sèh Siti Jenar. Para penulis karya tersebut berusaha meluruskan tentang berbagai hal yang berhubungan dengan penilaian negatif terhadap Sèh Siti Jenar. Bahkan ada pula tulisan yang berupaya menempatkan Sèh Siti Jenar secara terhormat sebagai guru spiritual (tasawuf) yang membebaskan. Dalam hal ini Sèh Siti Jenar dipersandingkan dengan tokoh-tokoh sufi dunia Islam, seperti al-Hallāj dan Ibn al-'Arabi.[5]Nama Sèh Siti Jenar itu pun mengalahkan popularitas sufi Nusantara seperti Abdusshamad al-Falimbani, Abdurrauf as-Sinkili, Syamsuddin as-Sumatrani, Syekh Yusuf al-Makassari, dan Syekh Abdul Muhyi. Hanya saja, dalam jajaran tokoh-tokoh sufi Nusantara[6] tersebut nama Sèh Siti Jenar tidak termasuk di dalamnya.

B. Karya Tentang Seh Siti Jenar

Dewasa ini karya tentang tokoh Seh Siti Jenar – dengan segala kontroversi yang melekat padanya – cukup beragam, baik berupa karya populer, novel, narasi, karya ilmiah (jurnal, skripsi, tesis, dan disertasi), maupun karya sinetron. Di antara para pemerhati dan penulis ilmiah tentang ajaran Syekh Siti Jenar adalah sebagaimana tabel berikut:

---

[3] *Ibid.*, hlm. 50.

[4] Aris Fauzan, Konsep Ingsun dalam Paham Tasawuf Siti Jenar: Telaah terhadap Serat Siti Jenar Ingkang Tulen tulisan Mas Harjawijaya, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasajana UIN Suna Kaljaga, 2013).

[5] Lihat Moeh. Hari Soewarno, *Sèh Siti Jenar*, hlm. 18.

[6] Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlas, 1980). Tokoh-tokoh sufi yang disebut dalam buku ini adalah Syeh Hamzah al-Fansuri, Syeh Syamsuddin as-Sumatrani, Syeh Abdurrauf bin Ali al-Fansuri, Syeh Burhanuddin Ulakkan, Syeh Yusuf Tajul Khalwati Makasar, Syeh Abdusshamad al-Falimbani, Syeh Muhammad Nafis al-Banjari, Syeh Daud bin Abdullah al-Fathani, Syeh Ismail al-Khalidi al-Minkabawi, Syeh Abdusshamad Pulau Condong al-Kalantani, dan Syeh Ahmad Khatib as-Sambasi. Lihat juga Hamka, *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983). Hamka menguraikan tentang perkembangan tasawuf sejak awal hingga tersebar. dan masuk ke bumi Nusantara. Di tanah Jawa, tasawuf – demikian tulis Hamka – dikembangkan oleh para sunan yang tergabung dalam wali sanga. Hamka tidak menyebut nama Sèh Siti Jenar.

Tabel 1*:*
Karya tentang Siti Jenar kategori Ilmiah

No.	Tahun	Penulis	Judul
1	1999	R. Kusharyono Arief Wibowo	*Skripsi*: *Manunggaling Kawula Gusti* sebagai Puncak Tauhid dalam *Serat Siti Jenar* karya Raden Pandji Natarata
2	2003	Imam Budi Utama	*Penelitian*: Analisis Struktural Serat Siti Jenar
3	2004	Imam Budi Utama	*Teks Kisah Sèh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*
4	2004	Aris Fauzan	*Tesis*: Ajaran Tasawuf dalam *Serat Siti Jenar*: Telaah Kritis atas *Boekoe Siti JenarIngkang Tulèn* Karya Sunan Giri Kadhaton
5	2005	Sugiyarto	*Tesis*: Mitos Sèh Siti Jenar dalam Sistem Keberagamaan Masyarakat Jawa: Analisa Hermeunetik atas Paham Ketuhanan Sèh Siti Jenar
6	2005	Aris Fauzan	*Jurnal*: "Ingsun Misteri Ajaran Syekh Siti Jenar," *Afkaruna*, Vol. III no, 2 Juli-Desember 2005
7	2006	Aris Fauzan	*Jurnal*: "Siti Jenar: a Model of Indigenous Religion: a Religious Image among Javanese People", *Alamah,* Vol. IV, Januari-Desember 2006, hlm. 87-96.
8	2006	Kartika Puspa Sari Nurbaya	*Skripsi*: Manunggaling Kawulo Gusti (study tentang Syekh Siti Jenar)
9	2008	JC Pramudia Natal	*Skripsi:* Siti Jenar dalam Penceritaan: Sebuah Analisis Struktur Cerita, Sudut Pandang, dan Amanat terhadap Cerita Seh Siti Jenar dalam *Serat Siti Jenar* karya Bratakesawa
10	2009	Aris Fauzan	*Jurnal*: Eksistensialisme Manusia Jawa: Ingsun vs Kawula (Telaah Kritis Ingsun dan Kawula dalam *Boekoe Siti Jenar Ingkang Toelèn*)
	2010	Thoyibin	*Skripsi*: Kosep Peribadatan Syekh Siti Jenar dalam Perspektif Hukum Islam (Studi terhadap Kitab Bayan Budiman)
	2010	M. Afif Anshori	*Jurnal*:NASKAH SERAT SITI JENAR DALAM BERBAGAI VERSI Mukaddimah, Vol. 16, No. 2, 2010

No.	Tahun	Penulis	Judul
	2011	Aris Fauzan	*Jurnal*: Konsep Ingsun dalam Sastra Sufi Jawa: Analisis terhadap *Ingsun* Siti Jenar, *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 10 No. 1 Januari 2011 oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari
	2011	Aris Nurlailiah	*Tesis:* Filsafat Pendidikan Jawa dalam Pemikiran Syekh Siti Jenar (Studi atas Serat Siti Jenar versi Tan Khoen Swie)
	2013	Aris Fauzan	*Disertasi*: Konsep Ingsun dalam Paham Tasawuf Siti Jenar
	2013	Drs. Sutejo, M.Hum.	*Disertasi*: Trilogi Novel Syaikh Siti Jenar Karya Agus Sunyoto (Kajian Etnosufistik)

Adapun tulisan populer tentang Siti Jenar sebagai berikut:

Tabel 2
Karya tentang Siti Jenar kategori Populer

No.	Tahun	Penulis	Judul
1	Tanpa Tahun	Abu Fajar al-Qalami	*Ajaran Makrifat Syekh Siti Jenar*
2	1985	Moeh. Hari Soewarno	*Syekh Siti Jenar*
3	2000	Abdul Munir Mulkhan	*Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*
4	2001	Abdul Munir Mulkhan	*Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite Dan Lahirnya Mas Karebet*
5	2001	Abdul Munir Mulkhan	*Makrifat Burung Surga: Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar*
6	2002	Achmad Chodjim	*Syekh Siti Jenar: Makna "Kematian,"*
7	2003	Ashad Kusuma Djaya	*Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu* Makrifat
8	2003	Agus Sunyoto	*Suluk Sang Pembaharu: Perjuangan dan Ajaran Syekh Siti Jenar*
9	2003	Agus Sunyoto	Suluk Abdul Jalil: perjalanan ruhani Syaikh Siti Jenar, Volume 1
10	2003	**Agus Sunyoto**	*Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syeikh Siti Jenar, Buku Dua, Yogyakarta: Pustaka Sastra*

No.	Tahun	Penulis	Judul
11	2003	**Agus Sunyoto**	*Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syeikh Siti Jenar, Buku Satu, Yogyakarta: Pustaka Sastra*
12	2004	Abdul Munir Mulkhan	*Makrifat Siti Jenar: Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*
13	2004	**Agus Sunyoto**	*Suluk Sang Pembaharu: Perjuangan dan Ajaran Syaikh Siti Jenar, Buku Empat, Yogyakarta: Pustaka Sastra*
14	2004	**Agus Sunyoto**	*Sang Pembaharu: Perjuangan dan Ajaran Syaikh Siti Jenar, Buku Lima, Yogyakarta: Pustaka Sastra*
15	2005	Abu Fajar al-Qalami	*Legenda Syekh Siti Jenar: Menyibak Ajaran Manunggaling Kawula-Gusti*
16	2005	Abdul Munir Mulkhan	Makrifat Siti Jenar Teologi Pinggiran dalam kehidupan Wong Cilik
17	2005	**Agus Sunyoto**	*Suluk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar, Buku Enam, Yogyakarta: Pustaka Sastra, 2005*
18	2005	**Agus Sunyoto**	*Suluk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar, Buku Tujuh, Yogyakarta: Pustaka Sastra*
19	2006	MB. Rahimsyah	*Kisah dan Ajaran Syekh Siti Jenar*
20	2007	KH. Muhammad Sholihin	*Ajaran Ma'rifat Syekh Siti Jenar*
21	2007	Hasanu Simon	*Misteri Syaikh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*
22	2007	Soesila	*Sisi Lain Syekh Siti Jenar: Cikal Bakal Ajaran Kejawen*
23	2007	Agus Wahyudi	*Ngelmu Sangkan Paran untuk Memaknai Ajaran Syekh Siti Jenar*
24	2007	Riyanto Tri Wahono	*Syekh Siti Jenar: Waliyullah Rakyat*
25	2007	Abdul Munir Mulkhan	Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet
26	2008	KH. Muhammad Sholihin	*Manunggaling Kawula-Gusti: Filsafat Kemanunggalan Syekh Siti Jenar*
27	2008	Ragil Pamungkas	*Teka-teki Walisongo dan 7 Kesalahan Syekh Siti Jenar*
28	2008	Sudirman Teba	*Syekh Siti Jenar: Pengaruh al-Hallaj di Jawa*

No.	Tahun	Penulis	Judul
29	2011	Argawi Kandito	*Pengakuan-pengakuan Syekh Siti Jenar*
30	2011	KH. Muhammad Sholihin	*Sufisme Syekh Siti jenar (Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar)*
31	2011	KH. Muhammad Sholihin	*Trilogi Syekh Siti Jenar*
32	2011	Wahyu HR	Syekh Siti Jenar Sang Pemberontak
33	2011	Muhammad Zazuli	*Syekh Siti Jenar: Mengungkap Misteri dan Rahasia Kehidupan*
34	2012	Abdul Munir Mulkhan	*Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati*
35	2013	Abu Qasim Aba Piluyu	*Makrifat Syekh Siti Jenar dan Kesetiaan Zaenab dalam 99 Burung Surga*
36	2013	Abdullah Ibnu Muharram	*Syekh Siti Jenar: Pemutarbalikkan Sejarah, Perjalanan Hidup dan Ajarannya*

Berdasarkan pada pembacaan penulis, sumber rujukan yang digunakan oleh para penulis di atas tidaklah tunggal. Secara umum merekayang membahas tentang Syekh Siti, merujuk pada karya Raden Sasrawijaya (Panji Natatara) (1910),[7] Mas Ngabehi Mangunwijya (1917),[8] dan Mas Harjawijaya (1922 dan 1931),[9] dan R. Tanaja (1954). Padahal dalam pelacakan penulis karya R. Sasrawijaya merujuk pada *Babad Demak*, karya Mas Ngabehi Mangunwijaya merujuk dan membahasakan kembali karya Sasrawijaya dengan gaya bahasa Jawa Surakarta, karya Mas Harjawijaya merujuk *Serat Walisana* (yang dimungkinkan merupakan karya Sunan GiriKedhaton).

Melalui karya-karya 'turunan' tersebut, para penulis kemudian

---

[7] Sejumlah sumber menuliskan bahwa karya Sastrawijaya yang berjudul *Serat Sitidjenar [Tembang]*, ini diterbitkan dalam versi cetak pada tahun 1958 oleh penerbit Kulawarga Bratakesawa dalam tulisan berhuruf latin berbahasa Jawa. Menurut penerbit, *Serat Sitidjenar* in merupakan salinan dari sebuah tulisan tangan tentang Siti Jenar saling berguru dengan Ki Kebokenongo. Penerbitnya memastikan bahwa tulisan tangan tersebut masih asli dan belum mengalami perubahan sebagaimana teks lain yang beredar di masyarakat. Berdasarkan *serat* ini pula Munir Mulkhan menulis karyanya. Pada perjalanan kemudian melalui karya Munir Mulkhan pula penulis sesudahnya menggunakan buku ini sebagai rujukan.

[8] Karya Mas Ngabehi Mangunwijaya ini berjudul *Serat Siti Jenar* diterbitkan pada tahun 1917 oleh Widya Pustaka dan dicetak oleh Indonesische Drukkerij. Teks yang ada pada penulis merupakan salinan dari salah koleksi Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje. Pada halaman sampul pojok kiri atas tertulis kode 813, dan pada bagian berikutnya tertulis dengan huruf kata Widya Pustaka dan tulisan Latin berbahasa Belanda "Javaansche Uitgavin van Widya Poestaka." Di bawahnya secara berurutan bertuliskan Serat Seh Siti Djenar Indonesische Drukkerij 1917. Halaman 2 terdapat setempel dengan tulisan, "LEGAAT Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje 1936."

[9] Karya Mas Harjawijaya ini berjudul *Serat Siti Jenar Ingkang Tulen*. Teks yang ada pada penulis terdiri dari dua versi dalam tulisan huruf Jawa (terbit tahun 1922) dan dalam huruf latin (terbit tahun 1931). Keduanya diterbitkan oleh Tan Khoen Swie Kediri.

(terutama pasca akhir abad 20) berupaya membaca, memahami, menafsirkan, dan menuangkan kembali dalam karya-karya populer mereka sebagaimana judul-judul di atas.Dalam bahasa yang sederhanapara penulis tersebut dalam kontek ini menjelaskan kembali pemahaman Sasrawijaya, Mangunwijaya, dan Harjawijaya tentang Syekh Siti Jenar. Dengan kata lain, siapa (*who*), apa (*what*), dan bagaiman (*how*) tentang Syekh Siti Jenar masih tetap menyisakan misteri.

Bermula pada fenomena di atas, tulisan ini berusaha untuk melacak keberadaan teks[10] dan tokoh Syekh Siti Jenar dalam catatan katalog dari Barat dan Indonesia. Hal ini penulis maksudkan untuk: *pertama*, menjelaskan secara terbuka bahwa teks Siti Jenar lebih dari satu sumber; *kedua*, keragaman teks dan keragaman tempat serta penulis asal sumber bisa dijadikan sebagai pintu awal untuk memetakan fenomenakeberagamaan model Syekh Siti Jenar sekaligus sebagai hepotesis bagi para peneliti bahwa konflik di balik teks itu terwujud; *ketiga*, keragaman ini dimungkinkan untuk menyusun dan membangun (merekronstruksi) secara utuh fenomena Syekh Siti Jenar di tanah Jawa; *keempat*, mengungkap secara lebih rasional dan menyeluruh selubung mitos dan kisah yang tidak rasional yang mengiringi tokoh Syekh Siti Jenar; dan *kelima*, membentangkan secara luas bahwa obyek kajian tokoh Siti Jenar bisa dilakukan dengan berbagai pendekatan modern serta memilih secara lebih rasional dan komprehensif otentisitas teks Siti Jenar yang ada.

C. Varian Teks Siti Jenar

Imam Bud Utomo (2014) dalam penelitian– yang telah diterbitkan di Yogyakarta oleh Balai Bahasa Yogyakarta pada tahun 2006 dengan judul *Teks Kisah Sèh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan* – berusaha mengungkap setidaknya terdapat 16 teks yang membahas tentang Sèh Siti Jenar. Dari penelitian ini Utomo menyatakan, bahwa:

1. kisah Sèh Siti Jenar bukanlah kisah tunggal, melainkan sebuah kisah dengan berbagai versi dan variasi;
2. berbagai versi itu menunjukkan pula adanya tanggapan yang berbeda oleh masing-masing kelompok masyarakat dan zamannya; dan
3. masing-masing tanggapan yang membentuk berbagai versi dan variasi tersebut keberadaannya sah-sah saja.

---

[10] Teks adalah kandungan atau isi naskah yang terdiri dari isi dan bentuk. Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001),hlm. 30. Isi mengandung ide-ide atau amanat yang ingin disampaikan oleh pengarang kepada pembaca. Sedangkan bentuk berisi muatan cerita atau pelajaran yang hendak dibaca dan dipelajari menurut berbagai pendekatan melalui alur, perwatakan, gaya, dan lain sebagainya. Robson, *Pengkajian Sastra-sastra Tardisional Indonesia,* Bahasa dan SastraTahun ke-6 (Jakarta: Pusat Bahasa dan Sastra, 1978), hlm. 7, lihat dalam Nabilah Lubis, *Naskah, Teks*…, hlm. 30.

Imam Budi Utomo telah melakukan klasifikasi teks kisah Sèh Siti Jenar dari 16 teks, baik berupa tulisan cetakan (terbitan), stensilan, maupun tulisan tangan.[11]Enam belas teks tersebut dikategorekan dalam tiga kelompok. *Pertama*, empat di antaranya berupa manuskrip[12] yang secara eksplisit menggunakan kata judul Sèh Lemah Abang atau Siti Jenar,[13] yaitu:

1. *Suluk Sèh Lemah Bang* (Radyapustaka, 92);
2. *Sèh Siti Jenar* (Radyapustaka, 366);
3. *Siti Jenar* (Reksapustaka, Mangkunegara, A.315); dan
4. *Serat Siti Jenar lan Suluk Wali Sanga* (Sonobudoyo, SB 137).[14]

Kedua, enam manuskrip yang tersebar di beberapa perpustakaan dan museum yang memuat kisah Sèh Siti Jenar tetapi tidak menggunakan kata judul Sèh Siti Jenar,[15]yaitu:

1. *Serat Suluk Musawaratan* (Radyapustaka, 362);
2. *Serar Babad Demak Jawi, galuh Dumugi Mataram* (Radyapustaka, 128);
3. *Bundhel Bratasunu* (Sonobudoyo, PBA. 82);
4. *Serat Petikan Warni-warni* (Sonobudoyo, SB 49);
5. *Babad Demak* (Balai Bahasa Yogyakarta, 53); dan
6. *Serat Serat Kempalan* (Sonobudoyo, SB 77).[16]

Ketiga, enam cetakan yang ditulis berdasarkan pada manuskrip yang memuat kisah Sèh Siti Jenar,[17]yaitu:

1. *Serat Sèh Siti Jenar* (Reksapustaka, Mangkunegara, B.225, aksara Jawa);
2. *Serat Sèh Siti Jenar*(Reksapustaka, Mangkunegara, B.343, aksara Latin);
3. *Buku Siti Jenar* (Radyapustaka, 247, aksara latin);
4. *Serat Siti Jenar* (Radyapustaka, 192, aksara latin);
5. *Suluk Wali Sanga* (Radyapustaka, 310, aksara latin), dan
6. *Serat Siti Jenar* (Balai Bahasa Yogyakarta, 3958, aksara latin).[18]

Berdasarkan catatan sejumlah katalog terbitan dalam maupun luar

---

[11] Imam Budi Utomo, *Teks Kisah Syekh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan* (Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2006), hlm. 7. Dalam hal ini perlu dibedakan secara tegas istilah teknis dalam penggunaan kata manuskrip, teks, dan naskah. Manuskrip adalah naskah tulisan tangan baik dengan pena, pensil, maupun diketik (bukan dicetak). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, cet. ke-4 (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan & Balai Pustaka, 1995), hlm.629. Teks adalah naskah yang berupa kata-kata asli dari pengarang; kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran atau ulasan; bahan tertulis untuk memberikan pelajaran, berpidato. *Ibid.*, hlm. 1024. Naskah adalah karangan yang masih ditulis dengan tangan atau karangan seseorang sebagai karya asli. *Ibid.,* hlm. 684,

[12] Manuskrip adalah tulisan tangan baik dengan pena, pensil, maupun diketik (bukan dicetak). *Ibid.*, hlm. 629.

[13] Imam Budi Utomo, *Teks Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 3.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*

negeri, teks-teks yang memuat kisah Siti Jenar jauh lebih banyak daripada yang ditelusuri oleh Imam Budi Utomo. Di antara katalog yang penulis rujuk adalah katalog karya Pigeaud, Girardet, Behrend, Ricklef, dan Sri Ratna Saktimulya.

Pigeaud mencatat terdapat delapan teks berupa manuskrip tulisan tangan yang memuat kisah Siti Jenar. Kedelapan teks tersebut adalah: (1) Naskah Jawa dalam huruf Arab dengan nomor registrasi LOr 6551-R.15.340;[19](2) Naskah Jawa dalam huruf Jawa dengan nomor registrasi LOr 6608-R-14.940;[20](3) Catatan Sejarah Cirebon bahasa Jawa berhuruf Arab dengan nomor registrasi LOr 7466-S-48.710;[21](4) *Sejarah Dalem*, asal usul sejarah raja Jawa, berbahasa dan berhuruf Jawa dengan nomor registrasi LOr 8612-B-30.733;[22](5) *Serat Kangdhaning Ringgit Purwa*dengan nomor registrasi LOr 6379-H-22.910;[23] (6) *Bolawi Wanacatur*berbahasa Jawa dan berbahasa Belanda, dengan nomor registrasi LOr 10.563-R-18.510;[24](7) Tulisan berbahasa Belanda dengan nomor registrasi LOr 11.673-S.48.610;[25] dan (8) *Babad Cirebon*dengan nomor registrasi LOr 11.082-H-23.510.[26] Teks yang berhasil diidentifikasi oleh Pigeaud tersebut di antaranya *Musawaratan, Suluk Wali Sanga, Sèh Siti Jenar, Suluk Acih, Suluk Sujinah, Suluk Wujil, Cebolek, Gatho Loco,* dan *Dharma Gandhul.*

Tabel3
Teks Siti JenarDi Perpustakaan Leiden dan Netherland
Menurut Pigeaud

No.	Judul Teks	Bahasa	Huruf	Kode/No. Reg.
1	Naskah Jawa	Jawa	Arab	LOr 6551-R.15.340
2	Naskah Jawa	Jawa	Jawa	LOr 6608-R-14.940
3	Catatan Sejarah Cirebon	Jawa	Arab	LOr 7466-S-48.710
4	*Sejarah Dalem*, asal usul sejarah raja Jawa	Jawa	Jawa	LOr 8612-B-30.733

[19] Theodore G. Th. Pigeaud, *Literature of Java Catalogue Raisonné of Javanese Manuscript in the Library of the University of Leiden and Other Public Collection in the Netherlands, Vol II Descriptive List of Javanese Manuscript* (the Hague: Martinus Nyhoff, 1968), hlm. 398.

[20] *Ibid.*, hlm. 401.

[21] *Ibid.*, hlm. 439.

[22] *Ibid.*, hlm. 491.

[23] *Ibid.*, hlm. 356-363.

[24] *Ibid.*, hlm. 647.

[25] *Ibid.*, hlm. 129.

[26] *Ibid.*, hlm. 706.

5	*Serat Kandhaning Ringgit Purwa*	-	-	LOr 6379-H-22.910
6	*Bolawi Wanacatur* berbahasa Jawa	Jawa & Belanda	-	LOr 10.563-R-18.510
7	Tulisan berbahasa Belanda	Belanda	Latin	LOr 11.673-S.48.610
8	*Babad Cirebon*	-	-	LOr 11.082-H-23.510

Kedua, Girardet mencatat sejumlah teks yang memuat kisah Siti Jenar di antaranya: (1) *Walisanga* karya R. Panji Surahudaya. Teks ini ditulis tangan dalam huruf Jawa berbahasa Jawa dengan nomor registrasi 11675 (11ca);[27](2) *Serat Kebokenanga* karya anonim dicetak di Kedhiri dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 13335 (139ha);[28](3) *Sèh Maulana Ibrahim (Wali Sana-Musawaratan*) karya Ranggasasmita. Teks ini ditulis tangan dalam huruf dan bahasa Jawa dengan nomor registrasi 31400 (96);[29](4) *Serat Suluk Musawaratan* karya anonim. Teks ini ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 33007 (6);[30](5) *Suluk Bustam* karya anonim. Teks ini ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 33020 (59);[31](6) *Buku Siti Jenar* karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton dicetak di Kedhiri dalam bahasa Jawa huruf Latin dengan nomor registrasi 31525 (247);[32](7) *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn*karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton dicetak dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 31695 (192);[33](8) *Serat Musyawaratan Para Wali* karya R. Sasrawijaya dicetak dalam bahasa Jawa huruf Latin di Yogyakarta dengan nomor registrasi 31758 (389);[34](9) *Serat Siti Jenar* karya R. Sasrawijaya (R. Panji Narantaka?) dicetak dalam bahasa Jawa huruf Latin di Yogyakarta dengan nomor registrasi 31785 (562);[35](10) *Serat Suluk Walisana I-II* saduran Harjawijaya dicetak dalam bahasa Jawa huruf Jawa di Kedhiri dengan nomor registrasi 31790 (613);[36](11) *Suluk Sèh Lemah Bang* karya anonim ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawadengan nomor registrasi 33035 (92);[37](12) *Tafsir Anom* karya K.B.R.Ay. Nataningprang

[27] Nikolus Girardet, *Descriptive Catalogue of the Javanese Manuscripts and Printed Book in the Main Libraries of Surakarta and Yogyakarta* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1983), hlm. 57.
[28] *Ibid.*, hlm. 93.
[29] *Ibid.,* hlm. 515.
[30] *Ibid.,* hlm. 552.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, hlm. 518.
[33] *Ibid.*, hlm. 525.
[34] *Ibid.*, hlm. 531.
[35] *Ibid.*, hlm. 533.
[36] *Ibid.*, hlm. 533.
[37] *Ibid.*, hlm. 553.

ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 52635 (0190);[38](13) *Serat Cebolèk* karya anonim ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 52963 (0165);[39](14) *Serat Siti Jenar lan Suluk Walisanga* karya anonim ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 63090 (SB 137);[40](15) *Serat Suluk Endracatur lan Musawaratanіng Para Wali* karya R. Atmasutirta ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 63095 (PB A 23);[41] dan (16) *Serat Kempalan Suluk Dewa Ruci lan Sanèsipun* karya anonim ditulis tangan dalam bahasa dan huruf Jawa dengan nomor registrasi 68632 (SB 82).

Tabel 4
Teks Siti JenarDi Perpustakaan Surakarta dan Yogyakarta
Menurut Girardet

No.	Judul Teks	Bahasa	Huruf	Kode/No. Reg.
1	*Walisanga* karya R. Panji Surahudaya	Jawa	Jawa	11675 (11ca)
2	*Serat Kebokenanga*	Jawa	Jawa	1 3 3 3 5 (139ha)
3	*Syeh Maulana Ibrahim (Wali Sana-Musawaratan*) karya Ranggasasmita	Jawa	Jawa	31400 (96)
4	*Serat Suluk Musawaratan* (anonim, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	33007
5	*Suluk Bustam* (karya anonim, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	33020 (59)
6	*Buku Siti Jenar* (karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, cetak)	Jawa	Latin	31525 (247)
7	*Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn*(karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, cetak)	Jawa	Jawa	31695 (192)
8	*Serat Musyawaratan Para Wali* (karya R. Sasrawijaya, cetak)	Jawa	Latin	31758 (389)
9	*Serat Siti Jenar* karya R. Sasrawijaya (R. Panji Narantaka?, cetak)	Jawa	Latin	31785 (562)
10	*Serat Suluk Walisana I-II* (saduran Harjawijaya, cetak)	Jawa	Jawa	31790 (613)
11	*Suluk Sèh Lemah Bang* (karya anonim, tulisan tangan dalam)	Jawa	Jawa	33035 (92)
12	*Tafsir Anom* (karya K.B.R.Ay. Nataningprang, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	52635 (0190)

[38] *Ibid.*, hlm. 734.
[39] *Ibid.*, hlm. 736.
[40] *Ibid.*, hlm. 878-879.
[41] *Ibid.*, hlm. 879.

13	*Serat Cebolèk* (karya anonim, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	52963 (0165)
14	*Serat Siti Jenar lan Suluk Walisanga* (karya anonim, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	63090 (SB 137)
15	*Serat Suluk Endracatur lan Musawarataning Para Wali* (karya R. Atmasutirta, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	63095 (PB A 23)
16	*Serat Kempalan Suluk Dewa Ruci lan Sanèsipun* (karya anonim, tulisan tangan)	Jawa	Jawa	68632 (SB 82)

Ketiga, Ricklef mencatat satu teks dengan judul *Buku Siti Jenar* dengan nomor registrasi MS 231242.[42]

Keempat, T.E. Behrend mencatat teks yang memuat kisah Siti Jenar dalam dua katalog, yaitu Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A dan Jilid 3-B Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Berikut lima teks yang penulis dapatkan dari Behrend: (1) *SeratCariyosWarni-warni* (*Serat Sèh Siti Jenar)*. Teks ini ditulis dalam bahasa Jawa huruf Jawa gaya Macapat, dengan nomor registrasi CL.21;[43](2) *Primbon* (*SitiJenar*). Teks ditulis dalam bahasa Jawa huruf Latin gaya Prosa, dengan nomor registrasi PR.83;[44](3) *Suluk lan Piwulang Warni-warni (Suluk Mayurid Wejangan Sèh Siti Jenar)*. Teks ditulis dalam bahasa dan huruf Jawa gaya Macapat, dengan nomor registrasi PW.99;[45](4) *Suluk Sujinah* (*Musawaratan Para Wali)*. Teks ini ditulis dalam bahasa dan huruf Jawa gaya Macapat dengan nomor registrasi PW.125;[46] (5) *Suluk Warni-warni* (*Walisana*). Teks ditulis dalam bahasa dan huruf Jawa gaya Macapat dengan nomor registrasi PW. 128.[47]

Tabel5
Teks Siti Jenardalam Katalog Naskah-naskah Nusantara
Menurut Behrend

No.	Judul Teks	Gaya	Bahasa	Huruf	Kode/No. Reg.
1	*SeratCariyosWarni-warni (Serat Sèh Siti Jenar)*	Macapat	Jawa	Jawa	CL.21

[42] M.C. Ricklefs, *Indonesian Manuscripts in Great Britain: a Catalogue of Manuscripts in Indonesian Languages in British Public Collections* (Oxford: University Press, 1977), hlm. 50.

[43] T.E. Behrend & Titik Pudjiastuti, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A Fakultas Sastra Universitas Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Kebajikan & Ecole Française D'Extreme Orient, 1997), hlm. 214.

[44] *Ibid.*, hlm. 639.

[45] *Ibid.*, hlm. 721-722.

[46] *Ibid.*, hlm. 743.

[47] *Ibid.*, hlm. 743.

2	*Primbon (SitiJenar)*	Prosa	Jawa	Latin	PR.83
3	*Suluk lan Piwulang Warni-warni (Suluk Mayurid Wejangan Sèh Siti Jenar)*	Macapat	Jawa	Jawa	PW.99
4	*Suluk Sujinah (Musawaratan Para Wali)*	Macapat	Jawa	Jawa	PW.125
5	*Suluk Warni-warni (Walisana)*	Macapat	Jawa	Jawa	PW.128

Kelima, Sri Ratna Saktimulya mencatat empat teks yang berisi kisah Siti Jenar sebagai berikut: (1) *Piwulang Putra-putri* (khusus ajaran Sèh Siti Jenar tentang ketuhanan). Teks ditulis dalam bahasa dan huruf Jawa gaya Macapat dan Prosa dengan nomor registrasi Pi.23;[48](2) *Serat Walisana* (cerita tentang para Wali salah satunya Siti Jenar). Teks ditulis dalam bahasa Jawa dalam huruf Jawa dan huruf Arab gaya Macapat dengan nomor registrasi Pi.32;[49](3) *Sestradisuhul* (cerita tentang para nabi dan wali, salah satunya Siti Jenar). Teks ditulis dengan bahasa dan huruf Jawa gaya Macapat dengan nomor registrasi Pi.36;[50](4) *Tafsir Anom (*berisi ajaran Siti Jenar yang menyimpang) Teks ditulis dengan bahasa dan huruf Jawa gaya Macapat dengan nomor registrasi Pi.40.[51]Tabel teks-teks Siti Jenar berdasarkan pada catatan katalog Sri Ratna Saktimulya.

Tabel 6

Teks Siti Jenardalam Katalog Naskah-naskah Pura Pakualaman Menurut Sri Ratna Saktimulya

No.	Judul Teks	Gaya	Bahasa	Huruf	Kode/No. Reg.
1	*Piwulang Putra-putri*	Macapat & Prosa/ Gancaran	Jawa	Jawa	Pi.23
2	*Serat Walisana*	Macapat	Jawa	Arab & Jawa	Pi.32
3	*Sestradisuhul*	Macapat	Jawa	Jawa	Pi.36
4	*Tafsir Anom*	Macapat	Jawa	Jawa	Pi.40

Berdasarkan sebaran teks yang dicatat oleh beberapa ilmuwan di atas menunjukkan bahwa setidaknya terdapat 34 empat teks, baik berupa naskah maupun tulisan cetak, yang membahas tokoh Sèh Siti Jenar. Jumlah teks tersebut semakin menguatkan bahwa tokoh Sèh Siti Jenar merupakan

[48] Sri Ratna Saktimulya, *Katalog Naskah-naskah Perpustakaan Pura Pakualaman* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & the Toyota Foundation, 2005), hlm. 95.

[49] *Ibid.,* hlm. 106.

[50] *Ibid.,* hlm. 109-110.

[51] *Ibid.,* hlm. 111-112.

kisah yang sangat populer di kalangan masyarakat di pulau Jawa (Surakarta, Yogyakarta, dan Cirebon khususnya) dengan berbagai persoalanyang menyertainya baik yang menolak maupun yang menerimanya.

Bila diklasifikan berdasarkan pada kata kunci pada setiap judul masing-masing teks tersebut akan dilihat sebagaimana tabel berikut ini:

Tabel 7
Teks Siti Jenar Berdasarkan Kata Kunci dalam Judul[52]

No.	Judul Teks	Kode Af.	Bahasa	Huruf	Lokasi /No. Reg.	Catatan
1	*Babad Cirebon*	Af.1.a	-	-	LOr 11.082-H-23.510	Pigeaud
2	*Babad Demak*	Af.1.b	-	-	Balai Bahasa Yogyakarta, 53	Budi Utomo
3	*Catatan Sejarah Cirebon*	Af.1.c	Jawa	Arab	LOr 7466-S-48.710	Pigeaud
4	*Sejarah Dalem*, asal usul sejarah raja Jawa	Af.1.d	Jawa	Jawa	LOr 8612-B-30.733	Pigeaud
5	*Serat Babad Demak Jawi, Galuh Dumugi Mataram*	Af.1.e	-	-	Radyapustaka 128	Budi Utomo
6	*Bolawi Wanacatur*	Af.2	Jawa & Belanda	-	LOr 10.563-R-18.510	Pigeaud
7	*Buku atau Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn* (karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, cetak)	Af.3.a	Jawa	Jawa	31695 (192)	Girardet
8	*Buku Siti Jenar*(karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, cetak)	Af.3.b	Jawa	Latin	Radyapustaka 247	Budi Utomo

[52] Lihat Aris Fauzan, Konsep *Ingsun* dalam Paham Tasawuf Siti Jenar: Telaah terhadap *Serat Siti Jenar Ingkang Tulen*, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013), bab III.

9	*Buku Siti JenarJenar Ingkang Tulèn* (karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, cetak)	Af.3.c	Jawa	Latin	31525 (247)	Girardet
10	*Buku Siti JenarIngkang Tulèn*(karya Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, cetak)	Af.3.d	Jawa	Latin	MS 231242	Ricklef
11	*Serat Petikan Warni-warni*	Af.4.a	-	-	Sonobudoyo, SB. 49	Budi Utomo
12	*Bundhel Bratasunu*	Af.4.b	-	-	Sonobudoyo, PBA.82	Budi Utomo
13	*Serat Kempalan*	Af.4.c	-	-	Sonobudoyo, SB 77	Budi Utomo
14	*Serat Kempalan Suluk Dewa Ruci lan Sanèsipun* (karya anonim, tulisan tangan)	Af.4.d	Jawa	Jawa	68632 (SB 82)	Girardet
15	*Serat Sèh Siti Jenar* dalam *Serat Cariyos Warni-warni*	Af.4.e	Jawa	Jawa	CL.21	Behrend
16	*Musawara-taning Para Walilan Serat Suluk Endra-catur* (karya R. Atmas-utirta, tulisan tangan)	Af.5.a	Jawa	Jawa	63095 (PB A 23)	Girardet

17	*Serat Musawaratan Para Wali* dalam *Suluk Sujinah*	Af.5.b	Jawa	Jawa	PW.125	Behrend
18	*Serat Musyawaratan Para Wali* (karya R. Sasrawijaya, cetak)	Af.5.c	Jawa	Latin	31758 (389)	Girardet
19	*Serat Suluk Musawaratan*	Af.5.d			Radyapustaka 362	Budi Utomo
20	*Serat Suluk Musawaratan* (anonim, tulisan tangan)	Af.5.e	Jawa	Jawa	33007	Girardet
21	*Syeh Maulana Ibrahim (Wali Sana-Musawaratan*) karya Ranggasasmita	Af.5.f	Jawa	Jawa	31400 (96)	Girardet
22	Naskah Jawa	Af.6.a	Jawa	Arab	LOr 6551-R.15.340	Pigeaud
23	Naskah Jawa	Af.6.b	Jawa	Jawa	LOr 6608-R-14.940	Pigeaud
24	*Piwulang Putra-putri*	Af.7.a	Jawa	Jawa	Pi.23	Sri Ratna Saktimulya
25	*Suluk lan Piwulang Warni-warni (Suluk Mayurid Wejangan Sèh Siti Jenar)*	Af.7.b	Jawa	Jawa	PW.99	Behrend
26	*Sèh Siti Jenar*	Af.8.a	Jawa	-	Radyapustaka, 366	Budi Utomo
27	*Siti Jenar*	Af.8.b	-	-	Reksapustaka, Mangkunegara, A.315	Budi Utomo
28	*Siti Jenar (Primbon)*	Af.8.c	Jawa	Latin	PR.83	Behrend

29	*Serat Cebolèk* (karya anonim, tulisan tangan)	Af.9	Jawa	Jawa	52963 (0165)	Girardet
30	*Serat Kangdhaning Ringgit Purwa*	Af.10	-	-	LOr 6379-H-22.910	Pigeaud
31	*Serat Kebokenanga*	Af.11	Jawa	Jawa	13335 (139ha)	Girardet
32	*Serat Sèh Siti Jenar*	Af.12.a	Jawa	Jawa	Radyapustaka, Mangkunegara, B. 225	Budi Utomo
33	Serat Sèh Siti Jenar	Af.12.b	Jawa	Latin	Radyapustaka, Mangkunegara, B. 343	Budi Utomo
34	*Serat Siti Jenar*	Af.13.a	Jawa	Latin	Balai Bahasa Yogyakarta, 3958,	Budi Utomo
35	*Serat Siti Jenar*	Af.13.b	Jawa	Latin	Radyapustaka, 192	Budi Utomo
36	*Serat Siti Jenar* karya R. Sasrawijaya (R. Panji Narantaka?, cetak)	Af.13.c	Jawa	Latin	31785 (562)	Girardet
37	*Sestradisuhul*	Af.14	Jawa	Jawa	Pi.36	Sri Ratna Saktimulya
38	*Suluk Bustam* (karya anonim, tulisan tangan)	Af.15	Jawa	Jawa	33020 (59)	Girardet
39	*Suluk Sèh Lemah Bang*	Af.16.a	-	-	Radyapustaka, 92	Budi Utomo
40	*Suluk Sèh Lemah Bang* (karya anonim, tulisantangan dalam)	Af.16.b	Jawa	Jawa	33035 (92)	Girardet
41	Tafsir Anom	Af.17.a	Jawa	Jawa	Pi.40	Sri Ratna Saktimulya

42	*Tafsir Anom* (karya K.B.R.Ay. Nataning-prang, tulisan tangan)	Af.17.b	Jawa	Jawa	52635 (0190)	Girardet
43	Tulisan berbahasa Belanda	Af.18	Belanda	Latin	LOr 11.673-S.48.610	Pigeaud
44	*Serat Suluk Walisana I-II*(salinan Harjawijaya, cetak)	Af.19.a	Jawa	Jawa	31790 (613)	Girardet
45	*Serat Walisana*	Af.19.b	Jawa	Arab & Jawa	Pi.32	Sri Ratna Saktimulya
46	*SeratWalisana* dalam *Suluk Warni-warni*	Af.19.c	Jawa	Jawa	PW.128	Behrend
47	*Walisanga* karya R. Panji Surahudaya	Af.20.a	Jawa	Jawa	11675 (11ca)	Girardet
48	*Serat Siti Jenar lan Suluk Wali Sanga*	Af.20.b	Jawa	Jawa	Sonobudoyo, SB 137	Budi Utomo
49	*Serat Siti Jenar lan Suluk Walisanga* (karya anonim, tulisan tangan)	Af.20.c	Jawa	Jawa	63090 (SB 137)	Girardet
50	*Suluk Wali Sanga*	Af.20.d	Jawa	Latin	Radyapustaka, 310	Budi Utomo

Berdasarkan tabel di atas, bentangan teks Siti Jenar dalam penelusuran penulis sebanyak 50 buah teks.

D. Penutup

Hasil pelacakan teks Siti Jenar yang terdapat dalam sejumlah katalog serta pemilahan teks Siti Jenar berdasarkan kata kunci bisa dijadikan sebagai modal penelitian (*capital research*) untuk melacak secara lebih rasional dan ilmiah tentang apa, siapa, dan bagaimana Syekh Siti Jenar. Sebagian karya di atas, terutama yangkarya populer dalam uraiannya lebih menitikberatkan pada sikap melakukan pembelaan (advokasi) serta menjadi corong atas

nama Syekh Siti Jenar. Munculnya karya populer tentang Syekh Siti Jenar tersebut menjadi salah satu bukti bahwa tokoh kontroversial tersebut kehadirannya menjadi penting. Penting karena padanya tertuju dukungan dan penolakan dari berbagai kalangan masyarakat, baik dari kalangan masyarakat terpelajar, awam, maupun kalangan muslim.

Terlepas dari penjelasan di atas, berdasarkan pada bentangan variasi teks Siti Jenar di atas, hal itu membuka ruang penelitian yang lebih luas bagi kalangan peneliti. Setidaknya secar fisik dapat disimpulkan bahwa: *pertama*, penulis Serat Siti Jenar tidaklah tunggal, pada ranah ini bisa dilakukan penelitian terhadap ideologi politik-keagamaan serta sosio-kultur yang melatari masing-masing para penulis tersebut di atas. Melalui penelitianterhadap para penulis 'awal' tentang Siti Jenar, dimungkinkan akan terungkap arah dan corak ideologi para penulis tersebut.Meskpun terdapat paham *death of the author*, tidak berarti penelitian terhadap penulis suatu karya diabaikan. Apalagi harus dipahami bahwa sebuah karya sering kali melekat secara inhern dengan ideologi penciptanya.

Kedua, teks Siti Jenar ditulis dalam tiga huruf, yakni huruf Jawa, huruf Arab, dan huruf Latin.Bila masing-masing huruf yang digunakan tersebut sebagai hasil dari proses transliterasi dari para penyalin atau penulisnya, maka dimungkinkan adanya celah kesalahan baik disengaja maupun tidak disengaja. Terutama pada proses tranliterasi dari huruf Jawa dan huruf Arab ke dalam huruf Latin. Pada teks yang bertuliskan huruf Arab, sangat mungkin penggunaan istilah-istilah pada teks tersebut masih dengan menggunakan istilah yang asli dari bahasa Arab. Di antara istilah Arab yang terdapat dalam teks Siti Jenar adalah: *la kayufu*, *la awala*, *istingarah*, mokal, ilapi, dll. Permasalahanyang muncul adalah ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, kata-kata Arab tersebut tidak diterjemahkan melainkan ditulis ulang sebagaimana aslinya.

Ketiga, ketika teks Siti Jenar diterjemahkan dari bahasa Jawa ke dalam bahasa Indonesia, Inggris, ataupun Belanda bisa dipastikan adanya reduksi atau penyederhanaan dari makna aslinya. Karena itu para penerjemah teks Siti Jenar sangat dituntut untuk membaca teks Siti Jenar lainnya untuk mendapatkan makna yang utuh tentang apa dan siapa Siti Jenar tersebut. Penggunaan satu rujukan memungkinkan terjadinya penyederhanaan makna, atau bahkan menyimpang dari makna yang sesungguhnya.

Keempat, untuk mendapatkan teks Siti Jenar yang beragam tersebut dibutuhkan dukungan dari berbagai pihak, terutama pemerintah, karena teks tersebut tidak hanya disimpan di perpustakaan dalam negeri, tetapi juga perpustakaan luar negeri.

Kelima, jika selama ini kajian atau tulisan tentang apa dan siapa Siti

Jenar lebih difokuskan pada penafsiran dan dukungan terhadap ajaran, maka bentangan teks yang ada membuka ruang luas dan bervariasi untuk mengkaji teks-teks tersebut dengan pendekatan: historiografi, semiotika, semantik, historis, teologi, wacana, analisis isi, dan tipologisasi beragama.

Demikian tulisan singkat bentangan teks Siti Jenar, semoga menjadi inspirasi dan petunjuk awal bagi para pemerhati dan peneliti teks dan tokoh Siti Jenar.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlas, 1980.

Behrend, T.E. & Titik Pudjiastuti, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A Fakultas Sastra Universitas Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Kebajikan & Ecole Française D'Extreme Orient, 1997.

Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, Surabaja: Jajasan Penerbitan „Djojobojo", 1954.

Fauzan, Aris, "Konsep Ingsun dalam Paham Tasawuf Siti Jenar: Telaah terhadap Serat Siti Jenar Ingkang Tulen tulisan Mas Harjawijaya," *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasajana UIN Suna Kaljaga, 2013.

Girardet, Nikolus, *Descriptive Catalogue of the Javanese Manuscripts and Printed Book in the Main Libraries of Surakarta and Yogyakarta*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1983.

Hamka, *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

Harjawijaya, Mas, *Serat Siti Jenar Ingkang Tulen*, Kediri: Tan Khoen Swie Kediri, 1922 dan 1931.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Kedua, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan & Balai Pustaka, 1995.

Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001.

Mangunwijaya, Mas Ngabehi, *Serat Siti Jenar,* Indonesische Drukkerij: Widya Pustaka, 1917.

Mulkhan, Abdul Munir, *Sèh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawai*¸ Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

Pigeaud, Theodore G. Th., *Literature of Java Catalogue Raisonné of Javanese Manuscript in the Library of the University of Leiden and Other Public Collection in the Netherlands, Vol II Descriptive List of Javanese Manuscript*, the Hague: Martinus Nyhoff, 1968.

Ricklefs, M.C., *Indonesian Manuscripts in Great Britain: a Catalogue of Manuscripts in Indonesian Languages in British Public Collections*, Oxford: University Press, 1977.

Saktimulya, Sri Ratna, *Katalog Naskah-naskah Perpustakaan Pura Pakualaman*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & the Toyota Foundation, 2005.

Sastrawijaya, Raden Mas, *Serat Sitidjenar [Tembang]*, Ngajogjokarta: Kulawarga Bratakesawa, 1958.

Soewarno, Moeh. Hari, *Sèh Siti Jenar*, Surabaya: 1985.

Utomo, Imam Budi, *Teks Kisah Syekh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*, Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2006.

BAGIAN KEDUA

MENYATUPADUKAN KESALEHAN PRIVAT DAN PUBLIK DALAM PENDIDIKAN KARAKTER-AKHLAK

Oleh: M. Amin Abdullah

A. PENDAHULUAN

Bertubi-tubi bangsa Indonesia terkena musibah. Musibah di ruang *private* maupun di ruang publik. Tidak hanya musibah alam, berupa guncangan gempa di berbagai daerah tetapi juga gempa-gempa sosial, agama, politik, ekonomi dan hukum. Munculnya peristiwa satu dan lainnya hampir-hampir tidak berjarak. Belum lepas dari ingatanbangsa Indonesia bagaimana dahsyatnya musibah tsunami Aceh, gempa dahsyat di Yogya, Tasikmalaya dan Padang, kemudian diiringi peristiwa bom bunuh diri (*Suicide* bombings) di berbagai daerah dan penyergapan dan penangkapan sebagian para pelakunya.Disusul pemilihan umum dan pimilukadayang diwarnai *money politic* dengan berbagai intrik-intrik dan kecurangan yang melekat didalamnya, diselingi kekerasan yang berbasis ideologi agama, tawuran antar kelompok pemuda dan warga desa,diramaikan pula oleh kasus *cicak-buaya*, ledakan bank Century yang mengguncang dunia politik, dan beberapa saat yang lalu adalah makelar kasus dan mafia peradilan perpajakan yang menyeret Gayus dengan kekayaannya yang fantastis, belum lagi menyebut berbagai mafia, antara lain penjualan BBM illegal, yang sebagian melibatkan oknum aparat penegak hukum baik di kepolisian, kejaksaaan maupun kehakiman. Lengkaplah sudah gempa alam, sosial, agama, politik dan hukum yang diderita bangsa ini.

Gempa sosial, agama, politik, dan hukumyang bertubi-tubi dan saling silih berganti ini menunjukkan betapa rendahnya kualitas moralitas publik dan kualitas karakter manusia Indonesia, sehingga masuk rangking

tertinggi dalam daftar urut negara terkorup di dunia. Krisis multidimensi, krisis etika, krisis kepercayaan diri, krisis kepercayaan sosial belum berakhir dan cenderung menjadi-jadi.

Musibah, krisis multidimensi dan cobaan besar yang diderita oleh bangsa ini menggugah dan memaksa warga negara, masyarakat sipil, instansi negara dan institusi sosial-kemasyarakatandan keagamaan untuk introspeksi diri dan melakukan langkah-langkah perbaikan. Adalah Kementerian Pendidikan Nasional yang mencoba melihat bahwa pangkal tolak persoalannya adalah terletak pada lemahnya pendidikan karakter (*Character Building*) dalam kehidupan berbangsa, beragama, bermasyarakat dan bernegara.Tidak ada anggota masyarakat yang manapun dan dimana pun di tanah air yang kebal dari penyakit sosial ini.

Sejauh ini belum ada obat yang mujarab untuk mengobati penyakit yang kronis ini. Bukankah sudah ditegaskan bahwa pendidikan nasional bertujuan untuk mengembangkan potensi peserta didik menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggungjawab. Singkatnya melalui pendidikan hendak diwujudkan peserta didik yang memiliki berbagai kecerdasan, baik kecerdasan spiritual, emosional, sosial, intelektual maupun kecerdasan kinestetika.Dari segi rumusan, barangkali inilah rumusan tujuan pendidikan yang paling ideal, ambisius dan nyaris sempurna, tetapi tetap saja menyimpan pertanyaan besar mengapa dalam alam praktik kehidupan sosial bernegara, berbangsa, beragama, dan bermasyarakat masih muncul krisis akut yang tak berkesudahan? *What went wrong*(apa yang salah ?) dalam berbangsa dan bernegara ini ?

Diperlukan kajian yang komprehensif, radikal. bersinambungan, sungguh-sungguh dan tak perlu jemu mencoba dan salah dan mencoba lagi dan salah dan sampai berhasil. Tugas ini adalah tugas *long life strife*, perjuangan sosial sepanjang usia manusia,perjuangan yang tak kenal masa awal dan masa akhir. Semua upaya perbaikan perlu dilakukan terus menerus tak kenal henti, ibarat air yang mengalir, tanpa kenal henti.

B. Multidimensionalitas Kesalehan Privat dan Publik

Tidak mudah mencari jalan keluar dari persoalan yang sedang dihadapi bangsa ini. Tidak ada definisi moralitas privat dan moralitas publik, dan bahkan Pendidikan Karakter yang memuaskan, karena setiap definisi biasanya hanya menekankan pentingnya aspek tertentu dan mengabaikan aspek lain(tidak terintegrasi dan tidak terinternoneksi) dengan baik dan sistematik.Begitu juga pandangan atau pendekatan disiplin keilmuan terhadap

Pendidikan Karakter. Tak ada satu pun pendekatan keilmuan – dengan mengabaikan pendekatan disiplin keilmuan lain – yang memuaskan. Sifat Pendidikan Karakter adalah multidimensi, multidisiplinbahkan interdisiplin, sehingga diperlukan pendekatan yang komprehensif, utuh, interkonektif antar berbagai disiplin ilmu, tidak sektoral-parsial, *ad hoc*, apalagi atomistik. Pendidikan Karakter, yang berimplikasi kuat pada pembentukan kesalehan privat dan sekaligus kesalehan publik mengasumsikansaling keterkaitanerat antara dimensi moral, sosial, ekonomi, politik, hukum, agama, budaya, dan estetika.Pendidikan agama,begitu juga pendidikan kewarganegaraan pada level manapun tidak dapat berbuat banyak jika ia berdiri sendiri (*self sufficiency*), karena jika tidak dikaitkan dengan budaya, sosial, hukum dan politik misalnya, maka pendidikan agama hanya akan jatuh pada rumus-rumus dan preskripsi-preskripsi normatif, yang mungkin mudah dihapal, tapi seringkali tidak dapat dipraktikkan dan diimplementasikan dalam dunia sosial sehari-hariyang begitu kompleks.

Menyadari kesulitan yang begitu kompleks, dengan mengambil inspirasi dari seorang filsuf Jerman era modern,Immanuel Kant,dapat ditegaskan disini bahwa Pendidikan Karakteradalah pendidikan kemanusiaan yang bertujuan menjadikan manusia "baik". Menjadikan manusia "baik" tanpa prasyarat apapun. Meskipun pendapat ini terkesan deontologis dan ahistoris, tapi justru disitulah letak kekuatan dan relevansinya saat ini. Pada era Negara bangsa (*nation states*), Pendidikan Karakter yang bermuara pada kesalehan privat dan publik, sangat diperlukan oleh bangsa manapun karena dengan Pendidikan Karakter yang berhasil akan membuat warga masyarakat dan warganegara menjadi "baik" tanpa prasyarat apapun. Menjadikan warga negara yang "baik" tanpa embel-embel syarat agama, sosial, ekonomi, budaya, ras, politik dan hukum.Pendidikan Karakter seperti ini sejalandengan cita-cita kemandirian manusia (*moral otonomy*) dalam bertetangga, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Pendidikan Karakter yang sukses akan sama dengan tujuan beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang baik dalam ranah multikultural, multietnis, multibahasa, multi religi di era globalisasi seperti saat sekarang ini.

Namun ada pertanyaan yang sulit dijawab. Seiring dengan keberhasilan pendidikan di tanah air, maka pengetahuan dan keterampilan manusia Indonesia turut meningkat pesat, meskipun belum sebagus dibanding negeri lain, seperti Malayia dan Singapura.Namun mengapa MORALITAS dan KARAKTER manusia Indonesia merosot tajam ? Korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN), *white color* crime (kejahatan kerah putih), *mutual distrust* antar warga negara, *distrust* kepada pejabat publik, pengadilan yang tidak adil, tawuran pelajar, *bullying,*bentrok antar warga desa, antar RT/RW,

kekerasan intern umat beragama, juga antar umat beragama, demonstrasi yang anarkhis, suap-menyuap, makelar kasus, kongkalikong perpajakan, birokrasi yang korup ada dimana-mana?Belum lagi harus disebut rendahnya disiplin lalu lintas, disiplin kerja pada masyarakat pada umumnya, rendahnya solidaritas sosial, disiplin pegawai negeri yang rendah, rendahnya disiplin nasional dan begitu seterusnya.

Bukankah pendidikan kewarganegaraan, pendidikan Pancasila, pendidikan agama telah diselenggarakan dalam setiap jenjang pendidikan? Bahkan untuk pendidikan agama di sekolah sajaselama 12 tahun, anak didik memperoleh tidak kurang dari 960 jam ? Belum lagi menyebut Penataran P 4 yang dahulu dilakukan oleh pemerintah Orde Baru? Mengapa upaya ini tidak atau belum dapat mengantar anak didik mempunyai Karakter yang baik? Apakah Pendidikan Karakter yang sukses dapat mengurangi kejahatan sosial, ekonomi, politik, hukum, dan agama?Pendeknya, pendidikan karakter yang dapat bermuara pada pembentukan kesalehan privat dan kesalehan sosial? Jangan-jangan ada yang keliru dan perlu ditinjaudalam ulang hal-hal yang terkait dengan metode penyampaian, pendekatan yang digunakan, paradigma yang membimbing pendidikan karakter dan materi yang disusun? Perlu ada kajian dan penelitian yang komprehensif dan mendalam tentang hal ini, melibatkan *stakeholders*, guru, dosen, dan anak didik untuk semua jenjangnya, peneliti, pengamat sosial, Lembaga Swadaya Masyarakat, tokoh-tokoh agama, kementerian pendidikan nasional dan kementerian agama, bahkan para jaksa, hakim, kepolisian, pengusaha, pejabat pemdadan masyarakat luas sebelum dilakukan pembenahan yang integratif-interkonektif-menyeluruh dalam Pendidikan Karakter di tanah air. Penelitian dan kajian yang mendalam dan komprehensif perlu dilakukan secara periodik dan menjadi agenda nasional atau Rencana Aksi Nasional (RAN), jika saja pemerintah pusat dan daerah dan warganegara pada umumnya memiliki *senseof urgency* dan *sense of crisis.*

C. Peran Hati Nurani, Bukan Sekedar Intelektualitas

Banyak faktor menjadikan Pendidikan Karakter tidak atau kurang berhasil di lingkungan sekolah dan lebih-lebih di masyarakat luas di tanah air. Pendidikan karakter yang ada sekarang ini, apapun bentuknya, belum berhasil mencetak sebuah generasi yang kommit terhadap kesalehan privat dan kesalehan sosial sekaligus. Perangkat undang-undang dan aturan-aturan yang ada sudah lebih dari cukup namun pengawasan pelaksanaannya sangat lemah. Tapi yang sering dilupakan adalah bahwasanya Pendidikan Karakter memang diawali dengan *Pengetahuan (Teori),*Pengetahuan (*Teori*) tersebut bisa bersumber dari pengetahuan

agama, sosial, budaya. Kemudiandari pengetahuan itu diharapkan dapat *Membentuk Sikap atau akhlak yang mulia.*Namun yang paling penting dari rangkaian panjang ini adalah *MENGAMALKAN apa yang diketahui itu*. Disini terjadi kekeliruan dan ketidaktepatan dalam menentukan paradigma pembelajaran Pendidikan Karakter di tanah air. Yang semestinya diperlukan adalah MENGAMALKAN berubah menjadi yang dipentingkan adalah MENGETAHUI atau menghapal, tanpa kemampuan untuk melakukan dan mempraktekkanya di lapangan.

Dapat dijumpai secara mudah di tanah air bahwa model pembelajaran Pendidikan Karakter atau akhlak yang berjalan sekarang ini lebih mengutamakan 'alih pengetahuan moral, agama atau karakter' (*transfer of knowledge* tentang moral, agama atau karakter). Banyak diantara dengan cara menghapal, baik ayat-ayat, hadis, undang-undang atau petuah-petuah. Bahkan sekarang tidak hanya menghapal, tetapi penyebarannya pun melalui pesan singkat SMS dan media digital lainnya. Dengan paradigma pembelajaran seperti ini, maka yang ditekankan oleh pendidik adalah penguasaan materi sesuai SAP yang tersedia dan daya serap anak didik atau memorisasi / hafalan lebih dipentingkan. Praktik ini tergambar dengan jelas dalam model soal ujian atau test yang dibuat oleh guru atau dosen. Akibat langsung yang tidak dirasakan selama bertahun-tahun adalah bahwa Pendidikan Karakter atau moral dan akhlak terlalu berorientasi pada intelektualisme etis. Padahal model paradigma pembelajaran Pendidikan Karakter (*humanities*) semestinya tidaklah seperti pembelajaran sains (*natural sciences*) yang memang memerlukan ketajaman analisis intelektual dan juga tidak cukup dengan cara-cara menghadap kitab suci atau hadis.

Model dan paradigma pembelajaran sains dan matematika (*Natural sciences*) berbeda dari model dan paradigma pembelajaran *humanities*. Yang diperlukan dalampembelajaran *humanities*, dalam hal ini Pendidikan Karakter, adalah kemampuan guru, dosen, pendidik, pemimpin untuk "menyentuh dan menyapa keseluruhandan keutuhan pribadi anak didik. Keutuhan pribadi manusia meliputi perasaan, rasio, imajinasi, kreativitas dan memori. Dengan begitu, paradigma Pendidikan Karakter seharusnya lebih tajam diarahkan pada KEHENDAK dan MOTIVASI (*commitment, dedication, engagement, emphaty, symphaty*) dan bukannya intelektualitas dan hapalan. Oleh karena itu, yang perlu dikenal terlebih dahulu oleh para pendidik adalah Struktur Kepribadian manusia. Sedangkan Motivasi atau Kehendak sangat terkait dengan Hatinurani. Maka Pendidikan Karakter adalah Pendidikan Hatinurani (*qalbun salim; intuition*).

Sampai disini, penulis teringat ada sebuah hadis Nabi (bagi penganut agama Islam) yang menyatakan bahwa "ala inna fi al-jasadi mudghah, wa

hiya qalbu" (Ketahuilah bahwasanya di dalam tubuh manusia ada segumpal darah, yaitu hati). Hati atau qalbu disini bukanlah bentuk fisiknya, yaitu segumpal darah, melainkan adalah *Mind Set* atau seperangkat nilai-nilai yang telah membentuk perilaku.*Mind Set* inilah biasa disebut dengan filsafat hidup pribadi (*Mabda' al hayah*), yang telah mendarah mendaging. Dalam *Mind Set* atau Falsafah hidup pribadi dan mentalitas berpikir mempunyai berbagai potensi yang seluruhnya perlu disentuh dan digerakkan, antara lain emosi, rasio, imajinasi, memori, kehendak, nafsu, dan kecenderungan-kecenderungan. Seluruh potensi ruhani yang tertimbun dalam badan fisik manusia akan tampak keluar ke permukaaan dalam bentuk perilaku lahiriyyah, baik dalam bentuk ekspresi wajah atau raut muka (senyum, sangar, cemberut, *sumringah*, peduli, ramah), gerak-gerik (bhs Jawa:solah bowo) mencurigakan, slintutan), tutur bicara (bhs Jawa : muna muni) seperti halus, kasar, galak, manis, tingkah laku (tegas, sopan, kasih sayang) dan juga kelalaian (lupa, tidak serius, tidak teliti).

D. Pentingnya Pengalaman Menjalani Dan Melakukan Nilai-Nilai

Oleh karena gambaran model dan pendidikan *humanities*, lebih-lebih yang menyangkut Pendidikan Karakter yang mampu membangun kesalehan privat dan publik sekaligus sangat berbeda dari paradigma pengajaran dan pendidikan *natural sciences*, maka paradigmapendidikan, pembelajaran dan pembiasaannya pun tidaklah dapat bertumpu pada akal-intelek semata, atau kemampuan menghafal rumus-rumus perbuatan yang baik, bahkan bukan pula sekedar menghafal dan mengutip ayat-ayat kitab suci atau hadis (khususnya untuk pendidikan agama), tetapi lebih ditekankan pada PENGALAMAN HIDUP (*Living Experience*). Peserta didik dan lebih-lebih lagi guru, dosen, orang tua, para pejabat dan pemimpin perlu berpengalaman, merasakan, mencoba terlebih dahulu, mempraktikkan, melakukan dan mengamalkan terlebih dahulu apa yang disebut dengan"rela berkorban", "jujur", "tanggungjawab", "memaafkan", "hormat kepada orang lain", "hormat kepada orang tua", "hidup sederhana", "kasih sayang", "kerjasama", "peduli", "toleran". "Kebebasan", "bahagia", "harmoni", "menghargai perbedaan", "kebhinekaan", "transparan", "pluralitas", "empati", "simpati","dedikasi", "perdamaian". "persatuan", "keadilan", "kesetaraan", "kesejahteraan" dan begitu seterusnya. Semua item ini memerlukan dan meniscayakan perlunya kualitas training pendidikan guru dan da'i/penuluh masyarakat yang terlatih memahami menguasi filosofi, sosiologi, antropologi pendidikan dan praktek pendidikan yang baik dan unggul.

Pendidikan *humanities* yang antara lain meliputi Pendidikan Karakter,

pendidikan hati nurani, dan juga pendidikan nilai perlu melibatkan secara utuh aspek perasaan, imajinasi, ingatan-memori dan kreativitas. Pendidikan Karakter yang berkualitas dan berhasil, dengan sendirinya akan akan dapat menggugah perasaan, merangsang imajinasi, mengaktifkan ingatan dan menggerakkan kreativitas serta mendorong kehendak untuk berbuat. Salah satu indikator keberhasilan dan kesuksesan Pendidikan Karakter jika pada ujungnya dapat MEMOTIVASI peserta didik untuk berbuat riiil dan nyata dalam bersikap, berperilaku, dan berbuat dalam alam perbuatan dan amalan yang nyata. Sudah barang tentu contoh-contoh dan kasus-kasus konkrit yang diambil dari PENGALAMAN HIDUP yang nyata, dapat dijumpai dalam kehidupan sehar-hari, akan mempermudah peserta didik tergerak, meneladani, mengamalkan, mempraktikkan nilai-nilai dan Karakter baik (dan menjauhi yang buruk) dalam kehidupan pribadi dan masyarakat

Salah satu indikator keberhasilan Pendidikan Karakter bermula daritumbuhnya kesediaan seseorang atau peserta didik untuk menghargai nilai. Menghargai nilai mengandung arti bahwa seseorang atau anak didik telah tersentuh hatinya dan dapat menyimpulkan bahwa nilai tersebut sebagai sesuatu yang indah dan baik untuk diripribadi dan masyarakatnya. Pribadi-pribadi tersebut menyatakan dalam hati masing-masing bahwa nilai-nilai baik tersebut menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan dirinya. Menghargai nilai-nilai kemanusiaan yang "baik". Nilai-nilai yang baik, tanpa embel-embel syarat apapun. Tanpa embel-embel syarat agama, ras, suku, etnis, kelamin, usia, pendidikan, tingkat intelektualitas, literasi, difable dan begitu seterusnya. Dengan demikian, ada tahapan-tahapan yang perlu dilalui dalam Pendidikan Karakter, yaitu dari tindakan dapat *Menghargai nilai*, kemudian meningkat ke *Penerimaan nilai* dengan penuh kesadaran dan ketulusan, dan akhirnya berujung pada *Pengamalan dan penerapan nilai* dalam kehidupan pribadi, masyarakat,bangsa,negara bahkan sebagai warga dunia.Sampai disitu, maka nilai-nilai kebaikan tadi telah melekat, tertanam kokoh dan terbiasa dalam sepak terjang kehidupan anak didik, mahasiswa dan anggota masyarakat dimanapun dan kapanpun dan dalam cuaca sosial, agama, politik, ekonomi yang bagaimanapun.

Pendidikan Karakter menuntut ketajaman dan kepekaan Hatinurani. Hatinurani jauh lebih penting dari pada hanya kepandaian intelektualitas semata. Kecerdasan spiritualitas dan kecerdasan emosi memang sangat terkait dengan kepekaaan hati nurani. Radius kepekaaan dan ketajaman daya jangkau radar hati nurani memang sangat jauh ke dalam maupun keluar karena akan berpengaruh, membimbing dan memandu Tata Pikir (kecerdasan Intelektualitas), Tutur Kata (Kecerdasan Komunikasi), Sikap-

sikap (Kecerdasan emosi), Tindak-tanduk (Kecerdasan sosial). Akumulasi dari berbagai kecerdasan tersebut adalah kecerdasan spiritual. Dengan demikian, Pendidikan Karakter terkait dengan kecerdasan spiritual. Secara ekstrim dapat dikatakan bahwa kematangan kecerdasan spiritual sangat terkait dan tergantung kepada bagaimana *impact* keberhasilan pendidikan Karakter dilakukan oleh sebuah komunitas manusia. Bahkan pendidikan agama dan pendidikan kewarganegaraan juga akan mengalami kegagalan jika tidak mampu membentuk Karakter yang baik, unggul dan kuat (*Character building*) bagi pribadi dan masyarakat pendukungnya.

E. Penutup dan Tindak Lanjut

1. Diperlukan penyegaran sikap, komitmen seluruh warga masyarakat dan pembaharuan metode dan pendekatan Pendidikan Karakter yang bermuara pada pemebntukan kesalehan privat dan kesalehan publik, yanglebih integratif – interkonektif – sistemik-koordinatif. Multidimensionalitas Pendidikan Karakter perlu dijadikan acuan untuk perbaikan dan penyempurnaan apa yang telah dilakukan selama ini.
2. Pendidikan agama, pendidikan kewarganegaraan dan pendidikan Pancasila perlu dikaitkan dengan isu-isu baru yang lebih menyentuh kebutuhan dasar manusia (*Human development index*) seperti kesehatan (*reproductive health*), kesetaraan gender (*gender equity*), kerusakan lingkungan hidup, pemerintahan yang baik (*good governance*), kesejahteraan ekonomi (*enterpreneurship*) dan rembug bersama para pemimpin agama (*faith-based* organization) tentang permasalahan sosial kebangsaan.
3. Diiperlukan upaya aksi nasional atau Rencana Aksi Nasional (RAN) dari tingkat pusat, daerah, kota dan desa untuk mengupdate dan merefresh pimpinan-pimpinan sosial keagamaan dan pimpinan masyarakat yang berpengaruh (*Leaders of influence*) untuk duduk bersama-sama selama 2 – 3 minggu untuk memperoleh data-data terbaru perihal *human development* yang *comprehensif*. Bangsa kita dapat belajar dari bangsa lain yang lebih berpengalaman dalam gerakan aksi nasional yang konkrit, non sloganistik.

MENGINTEGRASIKAN KESALEHAN PRIVAT DENGAN KESALEHAN PUBLIK DALAM PERSPEKTIF KALAM: AKIDAH KUAT, PRODUKTIFITAS HEBAT

Oleh: Hamim Ilyas

Umat sejak masa kemunduran sampai sekarang mengalami krisis inspirasi dari agama yang mereka peluk. Dari Islam mereka tidak mendapatkan inspirasi untuk melakukan dan mewujudkan sesuatu yang meninggikan peradaban. Akibatnya sebagai pribadi banyak di antara mereka yang saleh, tapi sebagai masyarakat mereka menjadi masyarakat yang tidak saleh dengan keterpurukan peradaban yang dalam.

Dalam perspektif *kalam*, mereka mengalami keadaan demikian karena akidah yang mereka anut tidak fungsional untuk mewujudkan kesalehan sosial dan untuk menghasilkan produktifitas tinggi. Tulisan ini berusaha untuk merumuskan akidah tersebut.

A. Akidah Fungsional

'Aqidah (diserap menjadi akidah) dibentuk dari akar kata *'*, *q* dan *d*. Akar kata ini juga digunakan untuk membentuk *'aqd* (diserap menjadi akad). Sebagai kata yang dibentuk dari akar kata yang sama, dua istilah itu bertemu dalam arti mengikat. Akad mengikat secara eksternal dalam hubungan perorangan dan kelompok berwujud perikatan, perjanjian atau kontrak, seperti kontrak bisnis. Adapun akidah mengikut secara internal dalam batin orang berwujud kepercayaan dan keyakinan. Karena itu secara leksikal akidah berarti "sesuatu yang mengikat hati dan suara hati" dan "sesuatu yang dianut dan diyakini orang".[1] Dengan kata lain akidah adalah sebutan untuk keyakinan selain perbuatan. Akidah dalam arti ini

[1] Luis Ma'luf , *al-Munjid* (Beirut: Dar al-masyriq, 2007), hlm. 519.

dapat meliputi tiga pengertian: pertama, keputusan hati yang mantap atau menjadi preferensi; kedua, pandangan yang ditetapkan penguasa dan harus diikuti semua warga yang berada di bawah kekuasaannya (seperti ideologi negara); dan ketiga, prinsip yang menjadi dasar pendirian mazhab dan diterima kebenarannya oleh para pengikut mazhab sebagai aksioma.[2]

Karena merupakan sistem keyakinan seperti itu, maka ketika dihubungkan dengan agama, pengertian akidah menjadi rukun agama.[3] Jadi istilah akidah Islam berarti rukun agama Islam. Rukun dalam bahasa Arab berarti *ma la yaqum asy-sya'i illa bihi* (hal yang sesuatu tidak tegak kecuali dengannya).[4] Rukun dengan arti ini dalam bahasa Indonesia adalah sendi yang berpengertian: batu penyangga tiang rumah, dasaran alas dan fundamen.[5]Berdasarkan pengertian dalam penggunaan tersebut, akidah berarti sistem keyakinan yang menjadi titik tolak atau pangkal pengamalan agama Islamoleh pemeluknya, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial.

Pembicaraan tentang akidah Islam sejauh ini meliput sistem keyakinan dengan cakupan berbeda. Sebagian dengan cakupan sempit dan yang lain dengan cakupan luas. Pembicaraan dengan cakupan sempit terbatas pada kepercayaan yang populer diajarkan sebagai rukun iman dengan ada perbedaan cakupan rukun yang dibicarakan atau disebutkan. Ada yang menyebutkan dengan meliputi seluruh rukun iman berjumlah enam, seperti yang dilakukan Muhammad Rawwas Qal'ahji dan Hamid Shadiq Qunaibi;[6] ada yang membicarakan 5 rukun iman selaian iman kepada Qadla' dan qadar sebagaimana yang dilakukan Muhammad Abu Zahrah;[7]dan ada yang membicarakan dua rukun iman saja, iman kepada Allah dan rasul-rasul-Nya seperti yang dilakukan Imam Nawawi dalam penjelasannya tentang sifat wajib, sifat mustahil dan sifat jaiz bagi Allah dan rasul-rasul-Nya yang dikenal dengan akidah lima puluh *(al-'aqidah al-khamsun)*.[8]

Kemudian pembicaraan tentang akidah dengan cakupan luas meliput sistem keyakinan yang tidak terbatas pada kepercayaan yang diajarkan dalam rukun iman, tapi juga meliputi keyakinan terhadap hal-

[2] Abdul Mun'im al-Hifni, *al-Mu'jam al-Falsafi* (Kairo: ad-Dar asy-Syarqiyah, 1990), hlm. 210.

[3] *Ibid.*

[4] Muhammad Rawwas Qal'ahji dan Hamid Shadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'* (Beirut: Dar an-Nafais, 1985), hlm. 226.

[5] Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Terbaru* (Ttp: Gita Media Press, t.t.), hlm. 694.

[6] Muhammad Rawwas Qal'ahji dan Hamid Shadiq Qunaibi, *Mu'jam,* hlm. 318.

[7] Muhammad Abu Zahrah, *al-'Aqidah al-Islamiyyah kama Ja'a biha al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1969).

[8] Muhammad Nawawi al-Jawi, *Tijan ad-Darary* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2007), hlm. 23.

hal mendasar *(ushul)* yang lain. Pembicaraan dengan cakupan luas ini di antaranya dilakukan oleh Ibn Taimiyah dan Kamil asy-Syarif. Dalam *al-'Aqidah al-Wasithiyyah,* Ibn Taimiyah menjelaskan akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah meliputi:

1. Iman kepada Allah, para malaikat, para rasul, kehidupan setelah kematian dan qadar, baik dan buruknya;
2. Ahlus Sunnah wal Jama'ah merupakan kelompok umat Islam terbaik sebagaimana umat Islam merupakan umat pemeluk agama terbaik;
3. Agama dan iman adalah ucapan dan perbuatan;
4. Hati dan ucapan tidak mencela para sahabat Nabi;
5. Mempercayai karamah para wali Allah;
6. *Thariqah Ahlus Sunnah wal Jama'ah* adalah mengikuti sunnah Nabi, baik lahir maupun batin, dan mengikuti jalan yang ditempuh sahabat Muhajirin dan Anshar yang masuk Islam pada awal perkembangannya; dan
7. *Amar ma'ruf nahi munkar.*[9]

Pembicaraan Ibn Taimiyah ini menunjukkan bahwa akidah dapat meliputi keyakinan terhadap kepercayaan, status kelompok dan umat Islam, keberagamaan, sikap beragama, cara beragama, tugas atau tanggung jawab umat Islam dan hasil spiritualitas beragama. Adapun keluasan cakupan akidah dalam pembicaraan Kamil asy-Syarif dapat diketahui dari pernyataannya bahwa akidah adalah dasar berdirinya bangunan sosial yang kompleks dan menghubungkan semua bagian bangunan itu, baik bagian kecil maupun besar. Akidah ini berperan dalam kehidupan pribadi, kelompok dan syariat; menjadi tolok ukur semua perilaku mereka; dan menguasai semua segi kehidupan.[10] Bangunan sosial yang dibangun berdasarkan akidah Islam menurutnya adalah bangunan "Masyarakat Prajurit" *(al-Mujtama' al-Muharib)* dengan ciri-ciri masyarakat tempur *(mujtama' harb)* yang memerangi keterbelakangan dan kedhaliman, masyarakat utama, masyarakat adil, masyarakat bebas, masyarakat syura dan masyarakat siaga. [11] Dari pernyataan ini dapat diketahui bahwa akidah menurut Kamil asy-Syarif tidak hanya meliputi rukun iman, tapi juga ideologi perlawanan dan permbebasan dalam kehidupan sosial, politik, ekonomi hukum.

Ibnu Taimiyah mengemukakan rumusan yang luas itu berangkat dari kesadaran yang mendalam terhadap fungsi akidah, yaitu menjadi dasar atau titik pangkal keselamatan dan kemenangan umat. Kesadaran ini diungkapkannya dengan jelas dalam pernyataan yang mengantarkan

[9] Muhammad Shalih al-'Utsaimin, Syarh al-'Aqidah al-Wasithiyyah (Kairo: Dar al-'Aqidah, 2003).

[10] Kamil asy-Syarif, al-'Aqidah al-Islamiyah wa Ma'rakah at-Tahrir (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1970), hlm. 36.

[11] Ibid., hlm. 41-67.

pernjelasan tentang akidah yang benar yang diyakinnya, "Ini adalah akidah kelompok *(al-fiqah)* yang mendapatkan keselamatan *(an-najiyah)* dan diberi kemenangan *(almanshurah)* sampai Hari Kiamat, yakni Ahlus Sunnah wal Jama'ah". Kesadarannya itu dalam pandangan al-'Ustaimin tidak terlepas dari pemahaman tentang sentralnya gagasan mengenai keselamatan dan kemenangan dalam Islam yang dipahami dari dua hadis Nabi sebagai berikut:

وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين ملة ، كلها في النار إلا ملة واحدة
» ، قيل : ما هي يا رسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه اليوم وأصحابي »

> Sesungguhnya umatku akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga kelompok. Semuanya masuk neraka, kecuali satu kelompok saja. Ada yang bertanya, " Ya Rasul, siapakah satu kelompok itu?" Beliau menjawab, (kelompok yang mengikuti) apa yang aku dan para sahabatku hari ini ada padanya.

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ

> Ada kelompok dari umatku selalu memperoleh kemenangan

Keselamatan kelompok umat Islam dalam hadis pertama hanya dapat diperoleh dengan mengikuti apa yang dipraktekkan Nabi dan para sahabatnya. Al-'Utsaimin menjelaskan bahwa keselamatan yang mereka peroleh di dunia adalah selamat dari bid'ah dan keselamatan yang mereka peroleh di akhirat adalah selamat dari neraka.[12] Keselamatan dalam Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam tentunya tidak hanya terbatas pada keselamatan dari bid'ah dalam beragama. Penekanan pada keselamatan ini pada umumnya menghasilkan puritanisme pribadi dan ketika dibawa pada wilayah sosial dapat menghasilkan puritanisme sosial anti peradaban yang menghilangkan rahmat Islam. Karena itu keselamatan yang diajarkan dalam hadis tersebut adalah keselamatan yang menjadi tujuan risalah Islam, yakni keselamatan hidup di dunia dan di akhirat. Keselamatan ini terwujud dengan memperoleh kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan, yang di akhirat berupa selamat dari neraka.

Dalam hubungannya dengan hadis kedua, dapat dipahami bahwa umat Islam tidak cukup hanya memperoleh keselamatan seperti itu saja. Mereka juga harus memperoleh kemenangan atas umat-umat yang lain. Kemenangan ini dapat berarti keunggulan umat Islam dengan menjadi masyarakat yang lebih sejahtera, lebih damai dan lebih bahagia daripada masyarakat umat-umat lain.

Kesadaran bahwa akidah harus menjadi dasar atau titik pangkal dari keselamatan dan kemenangan dalam pengertian seperti itu sudah barang

[12] Muhammad Shalih al-'Utsaimin, *Syarh,* hlm. 33.

tentu tidak hanya dimiliki oleh Ibn Tamiyah saja, tapi juga dimiliki oleh ulama yang membicarakan akidah dalam karya-karya mereka, khususnya yang disebutkan di depan (Imam Nawawi dan lain-lain). Sesuai dengan hadis pertama di atas, untuk memperoleh keselamatan dan kemenangan itu umat harus mengikuti praktek Nabi dan para sahabat. Persoalannya adalah bagaimana wujud praktek itu?

Dari sejarah dapat diketahui bahwa praktek itu adalah praktek kehidupan Nabi dan para sahabat dalam wilayah pribadi, sosial, ide dan gerakan. Mereka adalah pribadi-pribadi yang religius (taat beragama dengan ikhlas dan khusyu') dan memiliki spiritualitas tinggi (iman kuat, syukur melimpah dan lain-lain). Mereka juga pribadi-pribadi yang berkarakter kuat {lemah lembut, tidak kasar, tidak kaku, mudah memahami orang lain (memaafkan dan memohonkan ampunban, terbuka (menghargai pendapat orang lain-bermusyawarah, berkemauan kuat, menerima diri, empati, visioner *(harishun 'alaikum)* dan welas asih}.[13] Kemudian dalam wilayah sosial mereka mengembangkan nilai-nilai kewargaan *(civic values)* unggul, terutama adil, amanah, jujur, integritas (istikamah), damai, kerja keras dan hormat. Selanjutnya dalam wilayah ide mereka memiliki gagasan-gagasan luar biasa, di antaranya negara {aman dan damai *(baladan aminan);* adil, makmur dan berwawasan lingkungan hidup *(baldatun thayyibatun);* dan kejahatan yang terjadi di dalamnya dapat dikendalikan *(wa rabbun ghafur)};* masyarakat {sistem sosial egaliter *(kanan nas ummatan wahidah);* struktur sosial masyarakat majmuk *(likullin wijhah huwa muwalliha);* identitas, masyarakat pilihan *(ummatan wasatha);* dan kepribadian, masyarakat unggul yng selalu berusaha untuk berada di depan dalam semua kebaikan *(fastabiqul khairat)};* dan ilmu yang meninggikan derajat, membebaskan dari kerugian (keterbelakangan, kebodohan dan kemiskinan). Terakhir dalam wilayah gerakan mereka melaksanakan gerakan kemanusiaan (al-Ma'un), agama (dakwah), moral (memperjuangkan kebenaran dan keradilan), ilmu (mencerdaskan) dan lain-lain.

Akidah atau sistem keyakinan yang dianut generasi awal sampai zaman keemasan Islam dapat menjadi titik pangkal dan menggerakkan mereka untuk mewujudkan praktek kehidupan yang dikembangkan Nabi dan para sahabat yang meliputi empat wilayah itu. Tidak diketahui secara persis bagaimana rumusan akidah yang mereka anut. Apakah sama dengan yang dirumuskan oleh Ibnu Taimiyah, Imam Nawawi dan kawan-kawan itu? Jawabannya dapat positif dan negatif. Namun di tengah ketidakpastian jawaban ini ada kepastian bahwa akidah mereka bersumberkan pada al-Qur'an dan hadis.

[13] Karakter ini dirumuskan berdasarkan kesaksian al-Qur'an terhadap akhlak Nabi dalam Ali Imran, 3: 159 dan at-Taubah, 9: 128.

Akidah yang dianut umat Islam sekarang terbukti tidak atau mungkin belum dapat menjadi titik pangkal dan menggerakkan mereka untuk mewujudkan praktek kehidupan yang dikembangkan Nabi dan para sahabat yang meliputi empat wilayah tersebut. Hal ini menjadi tantangan untuk melakukan perubahan. Para pendukung akidah yang dirumuskan ulama-ulama di atas dan ulama-ulama lain memiliki tantangan untuk melakukan revitalisasi supaya doktrin akidah yang mereka anut menjadi fungsional. Kemudian mereka yang tidak mendukung, dapat mengembangkan akidah berdasarkan kepastian di atas (bersumberkan pada al-Qur'an dan hadis) dengan catatan harus menggunakan kerangka kebudayaan dan paradigma al-Qur'an kitab rahmat yang menjadi kemestian dalam rekonstruksi ilmu-ilmu agama Islam.

B. *Al-'Urwatul Wutsqa*: Santiaji Agama Islam

Dalam al-Baqarah, 2: 256 dan Luqman, 31: 22 ditegaskan bahwa orang yang kafir kepada *Thaghut* dan beriman kepada Allah, menyerahkan diri kepada-Nya dan menjadi muhsin adalah orang yang benar-benar berpegangan *al-'urwah al-watsqa.*Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *al-'urwah* adalah tali yang buhul (simpul atau ikatan)-nya digunakan untuk pegangan *(ma yata'allaq bihi min 'urahu)*. Ketika menjelaskan makna leksikalnya, al-Munjid menambahkan pengertian penggunaan tali itu sebagai pegangan untuk naik *(ma yutsaqu bihi dan ma yu'awwal 'alaih)*.[14] Di samping itu *al-'urwah* juga digunakan dengan pengertian pohon untuk mengikat unta dan pohon yang daunnya tidak berguguran di musim hujan dan dimanfaatkan untuk memberi makan ternak ketika persediaan rerumputan habis. Apabila pengertian-pengertian ini dipadukan, maka bisa diperoleh gambaran *al-'urwah* merupakan tali yang diikatkan di ketinggian pohon yang digunakan untuk naik.

Pengertian *al-'urwah* untuk tali yang digunakan pegangan dengan jelas digunakan dalam hadis yang mengisahkan mimpi Abdullah bin Salam dan takwilnya oleh Nabi. Diceritakan bahwa dalam mimpinya, sahabat yang semula beragama Yahudi itu berada di sebuah taman hijau yang di tengah-tengahnya terdapat tiang besi yang menjulang dari dasar tanah ke langit. Pada ujung atas tiang itu ada tali *(al'urwah)*. Kemudian dia diminta untuk naik dengan memanjat tiang besi itu. Dia semula menolak, tapi karena terus didorong, maka dia mau naik memanjatnya. Dia pun dapat sampai ke puncak sehingga bisa meraih tali itu dan menjadikannya sebagai pegangan di ketinggian. Ketika dia menceritakan mimpi itu kepada Nabi, maka Nabi menakwilkan bahwa taman itu adalah taman Islam, tiang itu adalah tiang Islam dan tali tersbut adalah *al-urwah al-wutsqa* yang menjadi

[14] *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam,* "al-'Urwah", hlm. 502.

pegangan Abdullah bin Salam sehingga ia tetap memeluk Islam sampai meninggal.[15]

Kemudian *al-wutsqa* adalah bentuk superlatif feminin dari *tsiqah* yang kata kerjanya *(watsaqa-yatsiqu)* berarti tenteram dan bersandar (pada sesuatu), yang pada umumnya diartikan dengan percaya.[16] Berdasarkan ini maka *al-'urwah al-wutsqa* itu secara bahasa berarti tali pegangan yang paling terpercaya atau paling nyaman dan paling bisa diandalkan untuk dijadikan pegangan.

Adapun maksud *al-'urwah al-wutsqa* dalam al-Baqarah, 2: 256 itu, merujuk pandangan beberapa ulama yang dikutip Ibn Katsir, tidak tunggal: iman (Mujahid), Islam (as-Suddi), *La ilaha illallah* (Sa'id bin Jubair dan adl-Dlahhak), al-Qur'an (Anas bin Malik) dan cinta dan benci karena Allah (Salim bin Abu al-Ja'd). Setelah mengutip, Ibn Katsir menyatakan bahwa semua pandangan itu benar dan tidak ada pertentangan antara satu dengan yang lain.[17] Terlepas dari kebenaran yang dinyatakan Ibn Katsir ini, analisis kebahasaan terhadap ayat tersebut dapat menghasilkan maksud lain di luar kelima pandangan di atas.

Menurut nahwu (gramatika bahasa Arab) istilah *al-urwah al-wutsqa* dalam ayat itu merupakan bagian dari kalimat yang menjadi jawaban (maka sesungguhnya ia telah berpegang pada *al-'urwatul wutsqa* yang tidak akan putus) dari kalimat syarat "barangsiapa ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah" dan "barang siapa menyerahkan diri kepada Allah dan menjadi muhsin." Susunan ini dapat menunjukkan bahwa berpegang pada *al-'urwatul wutsqa* merupakan keadaan yang semestinya bagi mereka yang beriman, berislam dan berihsan. Hal ini berarti bahwa *iman, islam* dan *ihsan* merupakan santiaji agama Islam yang menjadi pengarahan dalam memeluknya. Pemahaman ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan dari Umar bin Khathab yang menyebutkan kedatangan Jibril yang bertanya tentang islam, iman dan ihsan kepada Nabi. Setelah Nabi menjawab tiap-tiap pertanyaan, Jibril membenarkannya. Sahabat yang keheranan diberi tahu oleh Nabi bahwa pertanyaan malaikat itu bukan untuk belajar, tapi untuk mengajarkan Agama Islam kepada mereka.

C. Santiaji: Iman, Islam dan Ihsan

Telah diketahui bahwa Islam adalah agama yang menjadi rahmat, memberikan kebaikan nyata bagi seluruh alam. Kebaikan nyata tidak akan terwujud tanpa ada keyakinan yang dianut manusia yang terlibat di dalamnya. Hal ini karena manusia hanya mau melakukan sesuatu setelah

---

[15] Ibn Katsir, *Tafsir,* I, hlm. 312.
[16] Al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 548.
[17] Ibn Katsir, *Tafsir,* hlm. 311.

yakin bahwa sesuatu itu dapat memenuhi hasrat dan kebutuhannya. Apabila dia memiliki hasrat dan kebutuhan untuk mewujudkan kebaikan nyata, maka ia akan melakukan apa yang diyakininya bisa memenuhi hasrat dan kebutuhan itu.

Keyakinan-keyakinan yang seharusnya dianut manusia untuk mewujudkan kebaikan nyata bisa dibedakan menjadi fundamental dan instrumental. Keyakinan fundamental adalah keyakinan yang menjadi dasar dari seluruh keyakinan instrumental dan perbuatan yang dilakukan untuk mewujudkan kebaikan nyata. Adapun keyakinan instrumental adalah keyakinan yang berdasarkan keyakinan fundamental itu dan menggerakkan orang untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik demi terwujudnya kebaikan nyata. Dalam tradisi Islam keyakinan fundamental itu disebut iman, sementara keyakinan instrumental bisa menjadi bagian dari pengertian hikmah.

Iman

Iman dalam bahasa berarti membenarkan di hati atau percaya *(at-tashdiq bi al-qalb)*. Karena dalam agama, iman itu tidak hanya meliputi kepercayaan, tapi juga ekspresinya dalam pengakuan dan perbuatan, maka dalam peristilahan iman diberi pengertian sebagai kepercayaan yang berikat-ikatan di hati *(al-i'tiqad bi al-qalb)* dan pengakuannya dengan lisan *(al-iqrar bi al-lisan)*.[18] Batasan pertama *(al-i'tiqad bi al-qalb)* menunjukkan bahwa iman tidak sekedar kepercayaan, tapi kepercayaan yang berikatan banyak. Ia mengikat cipta dan rasa sampai tidak bisa atau sulit lepas dan mengikat karsa berada di arah tertentu. Kepercayaan seperti ini adalah keyakinan kuat yang tidak mudah pudar yang bisa dimiliki melalui proses berkepercayaan dan atau proses berkeyakinan dengan melakukan penalaran dan pembuktian sehingga diperoleh pengetahuan tentang realitas segala wujud.[19] Kemudian batasan kedua menunjukkan bahwa iman harus diungkapkan dalam pengakuan keimanan yang dalam Islam disebut syahadat *(syahadah)*.

Syahadah dalam bahasa Arab berarti kesaksian. Ini berarti bahwa syahadat itu pada dasarnya merupakan kesaksian bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah (syahadat tauhid) dan bahwa Muhammad adalah rasul Allah. Sebagai kesaksian, pengakuan keimanan itu mestinya didasarkan pada pemahaman yang sungguh-sungguh dan benar terhadap hakikat ketuhanan Allah dan kerasulan Nabi Muhammad disertai dengan kesadaran terhadap konsekuensinya, yakni pemenuhan hak-hak Allah dan Rasulullah. Pemahaman tentang syahadat yang demikian sesuai dengan norma kesaksian yang memang harus berdasarkan pada pengetahuan yang benar

---

[18] Al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Tunis: ad-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1971), hlm. 22.
[19] *Ibid.*

isinya karena bisa menimbulkan konsekuensi besar dalam pemenuhan hak-hak pihak yang diberi kesaksian.

Syahadat yang mengandung pengertian kesadaran terhadap pemenuhan hak-hak Allah dan Rasulullah itu menunjukkan adanya hubungan etis antara Allah dan Rasulullah Muhammad dengan manusia. Karena itu ada tuntutan bagi Muslim yang sudah mengucapkannya untuk memenuhi hak-hak "Keduanya", yakni taat dalam segala bentuknya. Namun ketaatan ini sama sekali bukan untuk kepentingan "Keduanya". Allah tidak mengambil manfaat apa pun dari ketataan yang dilakukan manusia. Begitu juga dengan Rasulullah. Ketaatan itu, sesuai dengan dasar-dasar Islam Rahmatan lil 'Alamin yang dijelaskan dalam bab II, adalah untuk kebaikan hidup diri mereka sendiri seluruh manusia, bahkan bagi seluruh alam.

Dengan demikian syahadat merupakan pengakuan iman positif, dalam pengertian keimanan yang melahirkan ketaatan yang membangun, bukan ketaatan yang merusak. Hal ini ditegaskan dalam al-A'raf, 7: 56 yang melarang orang-orang beriman pengikut Nabi Muhammad membuat kerusakan di bumi.

Untuk menjadi positif, satu keimanan sudah barang tentu harus memenuhi kualifikasi tertentu sehingga dapat menggerakkan penganutnya untuk membangun kehidupan baik. Telah diketahui bahwa manusia hanya tergerak melakukan sesuatu jika dia yakin bahwa sesuatu itu harus dilakukan sesuai dengan kesadaran nilai yang dimilikinya. Sebagai contoh orang tergerak melakukan olahraga karena ia yakin bahwa olahraga bernilai, misalnya, untuk menjaga kesehatan dan kebugaran. Sesuai dengan itu, orang melakukan membangun kehidupan baik bila dia yakin bahwa membangun kehidupan baik harus dilakukan karena bernilai untuk mengekspresikan keimanan. Ini berarti keimanan positif memiliki dimensi-dimensi yang mengarahkan kepada ekspresi membangun kehidupan baik itu. Muslim harus memiliki kesadaran tentang dimensi-dimensi ini supaya iman yang dimilikinya menjadi iman yang positif dan menggerakkannya untuk membangun kehidupan baik.

Pembicaraan tentang iman dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa iman positif setidaknya meliputi 5 dimensi: teologi, spiritual, moral, intelektual dan sosial. Ketika orang mengucapkan syahadat idealnya kelima dimensi ini ada dalam kesadarannya. Namun dalam kenyataan, karena faktor-faktor tertentu, tidak semua orang yang mengucapkannya memiliki kesadaran terhadapnya. Kenyataan itu sudah ditemukan di zaman Nabi pada orang-orang Arab yang masuk Islam karena motif-motif duniawi, sehingga dalam al-Hujurat, 49: 14 ada kritik terhadap mereka karena belum memiliki kesadaran iman di hati.

Dimensi teologi iman dijabarkan dalam rukun iman yang sebagai bagian dari santiaji merupakan pengarahan pada landasan moralitas dalam beragama Islam. Iman kepada Allah (moralitas cinta); iman kepada malaikat (moralitas pengawasan); iman kepada kitab-kitab suci (moralitas transformasi); iman kepada para rasul (moralitas peradaban), iman kepada Hari Kiamat (moralitas pertangungjawaban); dan iman kepada qadla'-qadar (moralitas kepastian). Penghayatan dan pengamalan agama Islam harus memperhatikan enam moralitas ini. Tanpa memperhatikannya, keberagamaan menjadi tidak bermoral.

Islam

"Islam" dalam an-Nisa', 4: 125 ditegaskan sebagai keberagamaan terbaik.

> "Dan siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia pun mengerjakan kebaikan *(muhsin),* dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus *(hanif)?* dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya."

Pemahaman ini bertitik tolak dari kenyataan bahwa ia menegaskan agama dan ekspresi atau pelaksanaannya dengan menggunakan *istifham* (kata tanya: *man,* siapa) dan *ism at-tafdlil* (kata untuk menyatakan lebih: *ahsan,* lebih baik). Kata tanya dalam ayat itu, menurut Tafsir Jalalain, tidak dimaksudkan untuk mengajukan pertanyaan yang memerlukan jawaban, tapi untuk menegaskan sehingga artinya bukan siapa, tapi tidak ada seorang pun *(la ahad).*[20] Adapun al-Baidlawi menyatakan bahwa dalam pengajuan pertanyaan dengan *istifham* dan *ism tafdlil* dalam ayat tersebut terkandung maksud untuk menegaskan bahwa pelaksanaan agama yang dijelaskan di dalamnya merupakan puncak keberagamaan yang bisa dicapai kemampuan manusia *(muntaha ma tablughuh al-quwwah al-basyariyah).*[21] Berdasarkan penjelasan ini maka maksud ayat itu bisa diungkapkan dengan terjemah "tidak ada seorang pun yang agamanya lebih baik daripada orang yang menyerahkan dirinya ...." Maksud "tidak ada seorang pun" itu berarti penegasan bahwa "menyerahkan diri kepada Allah sebagai *muhsin* dan mengikuti millah Ibrahim sebagai *hanif"* merupakan puncak keberagamaan yang bisa dicapai manusia. Penegasan keberagamaan dengan kalimat yang menyatakan perbandingan antara agama dan pelaksanaannya ini menunjukkan bahwa agama tidak bisa dilepaskan dari pengamalannya. Begitu juga sebaliknya. Ini berarti keberagamaan satu umat menjadi ukuran

---

[20] As-Suyuthi dan al-Mahalli, *Tafsir al-Jalalain (Tafsir al-Qur'an al-'Adhim)* (Semarang: Taha Putera, t.t.), I, hlm. 88.

[21] Al-Baidlawi, *Tafsir al-Baidlawi (Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil)* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), hlm. 239

bagi agama yang mereka peluk. Agama terbaik harus diekspresikan dalam keberagamaan terbaik. Kalau tidak, pasti ada yang salah dalam agama itu, yakni tafsir dan pengamalannya.

Apabila halnya demikian maka keberagamaan terbaik yang dinyatakan dengan kalimat perbandingan dalam ayat itu menjadi keberagamaan ideal yang digariskan oleh al-Qur'an. Konsekuensinya umat Islam harus menggunakannya sebagai pedoman dalam mewujudkan keberagamaan supaya tidak menyimpang dari citanya yang diajarkan dalam kitab suci. Dengan kata lain garis pedoman itu tidak boleh mereka abaikan karena merupakan acuan dan model dalam mewujudkan keberagamaan dalam rangka berislam.

Pemahaman ini sesuai dengan *asbabun nuzul* ayat tersebut beserta rangkaiannya, yang menurut Ibn Katsir, meliputi dua ayat sebelum dan satu ayat sesudahnya. Dalam riwayat dari Qatadah dijelaskan bahwa ayat-ayat itu turun dengan latar belakang dua komunitas umat beragama, Ahli Kitab dan umat Muslim, yang saling membanggakan kelebihan agama mereka masing-masing dan menafikan –dalam batas-batas tertentu- agama yang lain. Ahli Kitab membanggakan nabi dan kitab suci agama mereka yang diutus dan turun lebih dahulu daripada nabi dan kitab suci muslim. Mereka mengkalim bahwa kelebihduluan itu membuat mereka berkedudukan lebih utama di hadapan Allah. Kemudian umat Muslim membanggakan Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir dan al-Qur'an sebagai kitab suci yang "mengadili" kitab-kitab suci sebelumnya dan mengklaim bahwa mereka memiliki kedudukan lebih utama di hadapan-Nya. Menurut riwayat itu, kelakuan mereka ini semua direspon dengan turunnya 3 ayat pertama dari rangkaian ayat-ayat itu.[22] *Asbabun nuzul* ini menunjukkan bahwa kedudukan utama di hadapan Allah atau keselamatan di akhirat tidak ditentukan berdasarkan klaim-klaim keagamaan *(amaniyyikum wa la amaniyy Ahlil Kitab),* tapi berdasarkan agama dan pengamalannya atau keberagamaan yang benar, yaitu keberagamaan yang dijelaskan dalam an-Nisa', 4: 125, ayat ketiga dari rangkaian ayat-ayat tersebut, yang sedang dibicarakan ini.

Dengan demikian berdasarkan analisis bahasa dan konteks atau *asbabaun nuzul,* an-Nisa', 4: 125 itu jelas menegaskan keberagamaan yang ideal dan benar, tidak tentang kelebihutamaan Islam dan pemeluknya daripada agama dan umat beragama lain, sebagaimana yang dinyatakan at-Thabari.[23] Kalau dibawa untuk menjadi dasar kelebihutamaan Islam, maka semestinya tetap dengan pemahaman itu. Maksudnya Islam menjadi agama yang lebih utama karena mengajarkan keberagamaan ideal dan benar, seperti yang dilakukan Ibn Katsir dan az-Zamakhsyari dalam penjelasan

[22] Ibn Katsir, *Tafsir,* I, hlm. 557.
[23] At-Thabari, *Jami',* V, hlm. 364.

keduanya tentang keberagamaan yang diajarkan dalam ayat tersebut.[24]

Islam sebagai keberagamaan terbaik adalah "menyerahkan diri kepada Allah *(aslam wajhahu lillah)*" dalam dalam pengertian tunduk kepada kehendak-Nya yang diungkapkan dalam ayat-ayat *qauliyah, kauniyah* dan *tarikhiyah*.Disebutkannya *wajhah* (diri) dalam ayat itu menunjukkan bahwa dalam keberagamaan islam orang harus menyerahkan diri dan menghadirkan diri secara utuh dalam ketundukan dan pengabdiannya kepada Allah.

Penyerahan diri secara utuh dalam ketuntukan kepada Allah dilembagakan dalam rukun islam yang sebagai bagian dari santiaji merupakan pengarahan pada landasaan spiritual dalam beragama Islam. *Syahadat* (penyerahan diri secara intelektual); shalat (penyerahan diri secara moral); puasa (penyerahan diri secara spiritual); zakat (penyerahan diri secara sosial); dan haji (penyerahan diri secara emosional). Karena islam merupakan landasan spiritual dalam beragama Islam, maka dalam hadis dari Umar bin Khathab di atas ia disebutkan pertama, sebelum iman.

Ihsan

Ihsan dalam hadis riwayat Umar bin Khathab diberi pengertian oleh Nabi: *an ta'buda Allah ka annaka tarahu fa in lam takun tarahu fa innahu yaraka.ta'budu* adalah kata kerja dari *'ubudiyah* yang berarti "memperlihatkan sikap merendah" yang boleh ditunjukkan kepada Allah dan selain-Nya dan dari *'ibadah* yang berarti "memperlihatkan puncak sikap merendah" yang hanya boleh dilakukan kepada Allah yang memberi karunia puncak.[25]Pengertian ini menunjukkan bahwa kata ta'buda dalam hadis itu berarti mengabdi sehingga terjemah sabda itu adalah: "kamu mengabdi kepada Allah dengan seolah-olah melihat-Nya. Apabila kamu tidak melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Dengan demikian pengertian ihsan adalah mengabdi kepada Allah sebaik dan sesempurna mungkin.

Pengabdian sebaik dan sesempurna mungkin ini dilakukan sesuai dengan tujuan penciptaan manusia sebagai hamba Allah (adz-Dzariyat, 51: 56) dan khalifah atau wakil-Nya (al-Baqarah, 2: 30). Sesuai dengan tujuan penciptaan ini dia mengabdi kepada-Nya dengan memuja-Nya dengan puja sembah dan puja puji dan mewakili-Nya dengan menyelenggarakan kehidupan di bumi. Pengabdian demikian mengharuskannya menghadirkan diri dengan enam kedirian dalam menjalani kehidupan untuk mengabdi kepada-Nya:

---

[24] Penjelasan keduanya akan dikemukakan dalam uraian tentang keberagamaan dan manifestasinya dalam sub-bab ini.

[25] Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 330.

1. sebagai pribadi yang menyelenggarakan kehidupan pribadi yang unggul;
2. sebagai hamba Allah yang menyelenggarakan kehidupan hamba yang dekat dengan-Nya;
3. sebagai anggota keluarga yang menyelenggarakan kehidupan keluarga sakinah;
4. sebagai warga masyarakat yang menyelenggarakan kehidupan masyarakat yang maju, berada di depan dalam semua kebaikan *(fastabiqul khairat)*;
5. sebagai warga negara yang menyelenggarakan kehidupan negara yang aman dan damai *(baladan aminan);* adil, makmur dan berwawasan lingkungan hidup *(baldatun thayyibatun);* kejahatan yang ada dapat dikendalikan *(wa rabbun ghafur);* dan memenuhi hak-hak warga negara *(al-balad al-amin);* dan
6. sebagai warga dunia yang menjaga kelestarian bumi dan perdamaian dunia.

Keunggulan pribadi, kedekatan dengan Allah, kesakinahan keluarga, kemajuan masyarakat, kesejahteraan negara dan kelestarian bumi ada batasnya, namun batasnya tidak diketahui. Karena itu manusia diperintahkan untuk berbuat ishan sebagaimana Allah berbuat ihsan (al-Qashash, 28: 77). Ihsan Allah tidak terbatas, sementara ihsan manusia, betatapun maksimalnya dia berusaha, tetap ada batasnya. Dengan demikian perintah itu mendorong manusia untuk melakukan *never ending process of ihsan*, terus-menerus menjalani perannya dalam 6 ranah kehidupan itu sebaik dan sesempurna mungkin sesuai dengan kapasitas dan kapabelitas yang terus menerus dia tingkatkan.

Santiaji *iman, islam* dan *ihsan* sebagai pengarahan pengamalan Agama Islam diimplementasikan dalam model-model pengamalannya. Model-model ini dirumuskan dari ayat-ayat yang membicarakan iman bersama dengan kebajikan lain yang pelaksanaannya menghasilkan kebaikan nyata dalam berbagai bentuknya sebagai wujud dari rahmat Allah dan kerahmatan kerasulan Nabi Muhammad, Islam dan al-Qur'an.

C. Model Sentral: Model Aktualisasi Iman Dan Amal Saleh

Iman dan amal saleh merupakan model sentral pengamalan Islam. Secara subtantif kedudukan ini bisa dipahami dari hakikat amal saleh sebagai ekspresi atau pancaran iman, sehingga iman tidak dapat dipisahkan darinya. Karena hakikatnya demikian maka ia khusus disebutkan bersama iman sebanyak kurang lebih 54 kali (7 dalam bentuk tunggal dan 47 kali bentuk jamak) dalam al-Qur'an.

Berdasarkan pengertian saleh yang dalam al-Qur'an digunakan sebagai lawan dari *fasad* dan *sayyi'ah,* amal saleh itu adalah perbuatan-perbuatan yang membangun dan etis. Perbuatan tidak hanya menyangkut aktifitas lahir yang terlihat, tapi juga aktifitas batin yang tersembunyi. Kemudian dalam kenyataannya perbuatan baik di lahir tidak dapat dipisahkan dari perbuatan baik di batin yang dalam literatur biasa disebut dengan perbuatan-perbuatan hati. Karena itu amal saleh tidak hanya meliputi perbuatan lahir, tapi juga meliputi perbuatan-perbuatan batin.

Perbuatan-perbuatan lahir yang baik sangat banyak. Jumlah banyak itu untuk keperluan pendidikan harus dijabarkan dalam norma-norma pokok demi memudahkan sosialisasi dan internalisasinya. Penjabaran itu, berdasarkan nas al-Qur'an dan hadis dengan merujuk pengalaman dalam membangun kebaikan nyata, dapat berupa rumusan 7 hukum kebaikan sebagai berikut:

1. Berbadan baik
2. Beragama baik
3. Berbudi pekerti baik
4. Berpengetahuan baik
5. Bermasyarakat baik
6. Berekonomi baik
7. Berlingkungan baik

Berdasarkan *nas* al-Qur'an dan hadis dengan merujuk pengalaman dalam membangun kebaikan nyata pula, bisa dirumuskan 6 perbuatan batin yang menjadi syarat munculnya amal saleh lahir, yaitu:

1. Beriktikad baik
2. Berkemauan baik
3. Berperasaan baik
4. Berpikiran baik
5. Berbudi baik
6. Berperilaku baik

D. Model Penunjang Pengamalan Islam: Model Transformasi Iman, Hijrah dan Jihad

Model ini di antaranya dijelaskan dalam al-Baqarah, 2:218 yang menegaskan bahwa mereka yang beriman, berhijrah dan berjihad merupakan orang-orang yang mengharapkan rahmat Allah. Mereka yang memiliki tiga keutamaan dalam Islam itu, menurut Qatadah, menjadi pilihan atau orang-orang terbaik dari umat.[26]

Hijrah di zaman Nabi identik dengan migrasi, pindah dari satu

[26] At-Thabari, *Jami',* II, hlm. 438

daerah untuk menetap di daerah yang lain. Ketika ayat itu turun pada tahun ke-2 H prakteknya adalah pindah dari Mekah ke Madinah. Kemudian setelah ada orang yang dari kawasan jazirah Arab lain yang masuk Islam, maka prakteknya pun berkembang meliputi migrasi dari kawasan itu yang tidak aman bagi Muslim juga ke Madinah. Karena ketidakamanan itu dialami muslim di wilayah yang dikuasai non-muslim, maka hijrah dirumuskan sebagai konsep religio-politik dengan pengertian "meninggalkan tempat tinggal di antara kaum kafir dan berpindah ke negara Islam."[27]

Dahulu sampai abad ke-18 pada zaman negara tradisional dan hubungan antarnegara belum diadministrasikan dengan rapi, hijrah dengan pengertian geografis karena alasan agama bisa dilakukan antarnegara dengan bebas tanpa menimbulkan dampak yang berarti. Namun setelah terbentuknya negara modern dan adminsitrasi hubungan antarnegara rapi, hijrah dengan pengertian itu tidak bisa lagi dilakukan dengan bebas. Sekarang ini untuk bisa migrasi eksternal, orang harus memenuhi persyaratan tertentu yang dibuktikan dengan dokumen yang ketat, bahkan juga untuk sekedar masuk ke negara lain. Apabila dia nekat masuk dan tinggal tanpa memenuhi persyaratan sesuai ketentuan hukum yang berlaku, maka dia diperlakukan sebagai kriminal.

Menjadi kriminal sudah barang tentu bukan rahmat Allah yang diharapkan dari melakukan hijrah yang menjadi salah satu keutamaan dalam Islam yang dimaksudkan ayat al-Baqarah, 2: 218. Karena itu hijrah sekarang, sebagai bagian dari trilogi keberislaman, tidak mesti dengan pengertian geografis. Apabila dilakukan dengan pengertian ini pun harus dilakukan dengan memenuhi persyaratan yang ditentukan supaya muslim tidak menjadi kriminal lantaran melakukan apa yang dipandang sebagai keutamaan dalam agamanya.

Pengertian selain geografis dari hijrah bisa diketahui dari maksud rahmat Allah yang menjadi harapan dari trilogi keutamaan itu di zaman Nabi. Dengan iman sebagai *al-`urwah al-wutsqa* yang menjadi kekuatan kreatif untuk mewujudkan kebaikan di dunia dan akhirat, hijrah ketika itu pada pokoknya dilakukan oleh Nabi dan para sahabat dengan harapan untuk mendapatkan keamanan sehingga mereka dapat menjalani kehidupan dalam semua bidangnya, tidak terbatas bidang agama, tanpa gangguan. Begitu juga dengan jihad yang ketika itu identik dengan perang dilakukan untuk mempertahankan eksistensi secara sosial politik sehingga dapat diwujudkan stabilitas wilayah yang memungkinkanberkembangnyasemua bidang kehidupan itu. Keamanan dan dan ketahanan eksistensi itu merupakan wujud dari rahmat Allah yang mereka peroleh dari hijrah dan

[27] AI-Jurjani, *at-Ta'rifat,* hlm. 134.

jihad yang mereka lakukan berdasarkan keimanan kreatif.

Pada zaman sekarang mewujudkan keamanan dan ketahanan eksistensi masyarakat sudah menjadi tanggung jawab negara. Hanya saja negara tidak dapat mewujudkannya tanpa partisipasi warga. Karena itu sebagai warga negara umat berkewajiban untuk berpartisipasi. Mereka dapat berpartisipasi dengan melakukanhijrah dan jihad, namun sudah barang tentu tidak dalam pengertian geografis dan militer. Apabila mereka melakukannya tetap dengan pengertian lama, maka mereka malah merusak keamanan dan eksistensi sosial-politik mereka sebagai warga masyarakat, yang berarti menyalahi harapan yang ditegaskan dalam al-Baqarah, 2: 218.

Di atas disebutkan bahwa keamanan dan ketahanan eksistensi yang diperjuangkan melalui hijrah dan jihad itu dimaksudkan untuk mewujudkan stabilitas yang memungkinkan berkembangnya seluruh bidang kehidupan. Umat Islam dengan keterpurukannya sekarang ini bisa dikatakan hanya mengalami perkembangan ritual, sementara bidang-bidang kehidupan politik, ekonomi, sosial, pendidikan dan lain-lain tidak berkembang. Keterpurukan yang parah itu terjadi karena mereka masih menjadi masyarakat tradisional atau paling jauh menjadi masyarakat transisi yang hidup di zaman modern. Untuk bisa keluar dari keterpurukan itu mau tidak mau mereka harus berubah menjadi masyarakat modern. Sesuai dengan tujuan hijrah itu, maka hijrah yang harus mereka lakukan sekarang ini adalah hijrah sosial dari masyarakat tradisional atau transisi menjadi masyarakat modern.

Dalam hijrah menjadi masyarakat modern itu umat harus menanggalkan ciri-ciri masyarakat tradisional atau transisi yang selama ini melekat pada mereka. Ciri-ciri masyarakat tradisional itu adalah:

1. berorientasi ke masa lalu,
2. menyerah pada takdir,
3. gaya hidup konservatif,
4. kekuatan spiritual berpengaruh kuat,
5. masyarakat stabil, hampir stagnan, menolak inovasi agama,
6. usaha hidup tanpa perencanaan, dan
7. kontrol sosial yang kuat.

Adapun ciri-ciri masyarakat transisisebagaiberikut:

1. berorientasi ke masa kini,
2. percaya pada masyarakat, termasuk negara,
3. gaya hidup adaptif,
4. kekuatan sosial, termasuk pemerintah sangat kuat,
5. masyarakat stabil, terbuka terhadap informasi dan menerima inovasi dari luar,

6. usaha hidup dengan *shortterm planning,*
7. kontrol kolektif yang kuat.

Mereka harus berubah sehinga menjadi masyarakat modern dengan ciri-ciri:

1. berorientasi ke masa depan,
2. percaya pada diri sendiri,
3. gaya hidup kreatif,
4. kekuatan ilmu dan teknologi berpengaruh kuat,
5. masyarakat dinamis, suka mencipta dan menyebarkan informasi, selalu berusahamenciptakan inovasi,
6. usaha hidup dengan *longterm planning,*
7. kontrol formal yang kuat.[28]

Sebagaimana Nabi dan para sahabat yang hijrahnya ke Madinah tidak dipisahkan dari jihad, maka hijrah umat Islam sekarang juga tidak bisa dipisahkan dari jihad untuk mempertahankan eksistensi sosial-politik. Masyarakat sekarang ini eksistensinya terancam jika mereka tidak bisa produksi. Sesuai dengan ini maka jihad yang harus dilakukan umat sekarang adalah jihad produksi, dalam pengertian membuat, menghasilkan dan meningkatan kegunaan suatu barang dan jasa sehingga dapat dipergunakan untuk memnuhi kebutuhan manusia, khususnya masyarakat sendiri. Berhubung masyarakat modern berproduksi dengan mesin, tidak hanya dengan tenaga manusia dan hewan, maka untuk jihad sekarang umat harus menguasai industri dengan segala teknologinya baik untuk skala rumah tangga maupun perusahaan.

Menjadi modern dengan menjadi masyarakat yang memiliki ciri-ciri dan kemampuan produksi dengan mesin itu berarti umat memasuki modernitas secara esensial, tidak secara dangkal dengan hanya memiliki sikap kebarat-baratan dalam berbahasa, gaya hidup, pemberian nama dan lain-lain. Dengan demikian kemodernan tidak membuat mereka kehilangan identitas sebagai Muslim, bahkan malah membuat kemusliman mereka menjadi ideal sebagaimana yang diharapkan al-Qur'an yang sebenarnya mengajarkan tujuh nilai yang menjadi ciri masyarakat modern itu dan memberikan penghargaan produksi dengan mesin seperti yang tergambar dalam penyebutan Nabi Dawud sebagai khalifah yang telah disinggung di depan.[29]

[28] Selo Soemardjan, "Pengembangan Sumber Daya Manusia Menjelasng Abad 21" dalam Ilmu dan Budaya, No 8/Mei 1991, him. 633. Dikutip dari Syahrin Harahap, *Islam Dinamis: menegakkan Nilai-nilai Ajaran al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 105.

[29] AI-Qur'an mengajarkan ketujuh nilai itu dalam banyak ayat: berorientasi ke masa depan (al-Hasyr, 59: 18); percaya pada diri sendiri (Ali Imran, 3: 139); gaya hidup kreatif (al-Bqarah, 2: 30); kekuatan ilmu dan teknologi berpengaruh kuat (ar-Rahman, 55: 33); masyarakat dinamis, suka mencipta dan menyebarkan informasi, selalu berusaha

Melalui pelaksanaan komitmen meneladani Nabi dan hijrah berikut jihad yang menyertainya berdasarkan keimanan kreatif menurut pengertian yang telah dijelaskan di atas itulah, umat bisa mendapatkan rahmat Allah berupa berkembangnya kehidupan sehingga menjadi masyarakat yang jaya *(`izzah)* sekarang. Apabila mereka memilih melaksanakan komitmen itu dengan pengertian lama, dari perspektif sejarah bisa dipastikan bahwa mereka akan mengalami kekacauan. Hal ini karena mereka menjalani hidup di zaman modern tidak dengan pola pikir, pola sikap dan pola tindak yang sesuai dengan semangat dan tuntutannya, tapi dengan pola-pola tradisional yang sesuai dengan semangat dan tuntutan zaman dahulu. Praktek demikian bisa diibaratkan seperti sengaja shalat shubuh di waktu dhuhur. Pasti kacau dan tidak sah.

Berkaitan dengan hasil komitmen hijrah sebagai bagian dari trilogi keberislaman ini, al-Qur'an menegaskan bahwa trilogi itu seharusnya tidak sekedar membuat kehidupan mereka berkembang, tapi juga membut mereka memiliki derajat yang lebih tinggi di hadapan Allah dan mejadi orang-orang yang beruntung (at-Taubah, 9: 20). Mengingat dalam mengejar kebahagiaan akhirat umat dilarang melupakan dunia (al-Qashash, 28: 77), kejayaan yang membuat derajat mereka lebih tinggi dari yang lain yang diwujudkan melalui trilogi tersebut tentunya bukan hanya kejayaan dan derajat pahala surga di akhirat saja seperti yangditunjukkan *asbabun nuzul* ayat al-Baqarah, 2: 218,[30] tapi juga kejayaan dalam kehidupan dunia dengan segala bidangnya yang disebutkan di depan. Hal ini berarti dengan melaksanakan komitmen itu mereka mewujudkan tujuan kerasulan Nabi, yakni mewujudkan rahmat Tuhan berupa kehidupan yang baik dengan segala kemenangan dan kebahagiannya, bagi diri mereka sendiri pada khususnya dan bagi masyarakat dunia pada umumnya.

---

menciptakan inovasi (ar-Ra'd, 13: 11); usaha hidup dengan *longterm planning* (an-Nahl, 16: 97); kontrol formal yang kuat (at-Tin, 95: 3).

[30] Dalam riwayat yang dikutip as-Suyuthi disebutkan bahwa asbabun nuzul ayat itu berupa kasus Abdullah bin Jahsy yang dalam situasi peprangan dengan kaum Musyrikin, dia bersama rombongan diutus Nabi untuk satu keperluan. Di satu tempat mereka terlibat pertempuran kecil dengan sekelompok orang musyrik dan dia membunuh salah seorang di antara mereka bernama lbn al-Hadhrami. Ketika itu mereka tidak mengetahui apakah hari ketika terjadi pertempuran itu masih termasuk bulan Jumadil Akhir atau sudah termasuk bulan Rajab. Rupanya hari itu sudah termasuk bulan Rajab yang menurut konvensi bangsa Arab ketika itu merupakan salah satu bulan suci dan tidak boleh dilaksanakan pertempuran di dalamnya. Karena itu ada yang mengomentari Abdullah bin Jahsy dan kawan-kawan bahwa jika mereka tidak berdosa karena bertempur di bulan suci, paling tidak mereka tidak mendapat pahala dari pertempuran yang mereka lakukan. Ayat al-Baqarah, 2: 218 turun untuk menjelaskan kasus itu. Mereka tetap mendapatkan pahala, meskipun bertempur di bulan suci karena mereka terpaksa melakukannya, mungkin untuk membela diri. As-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab as-Nuzul* (Riyadl: Maktabah ar-Riyasl al-Haditsah, t.t.), hlm. 33.

E. Model Penunjang Pengamalan Islam: Model Moral Iman dan Takwa

Model ini di antaranya dijelaskan dalam al-A'raf, 7: 96. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa orang yang beriman dan bertakwa dibukakan berkat-berkat dari langit dan bumi. Takwa (Arab: taqwa) dibentuk dari *al-wiqayah* yang berarti menjaga sesuatu dari segala segala yang menyakitkan atau membuat tidak nyaman dan membahayakan.[31] Karena itu secara bahasa, menurut al-Jurjani, ia berarti membuat perlindungan *(ittikhadz al-wiqayah)*.[32] Arti bahasa ini kemudian dikembangkan oleh Abdul Mun'in al-Hifni menjadi "membuat perlindungan bagi diri atau membuat diri berada dalam perlindungan dari segala yang ditakuti".[33]

Dalam al-Qur'an kata kerja takwa, khususnya kata perintah, ketika digunakan dengan memiliki *al-maf'ul bih* (obyek), obyek yang banyak disebutkan adalah Allah. Karena itu wajar jika pemberian definisi takwa terpengaruh oleh penggunaan itu sehingga dalam tradisi Islam bisa ditemukan banyak batasan yang dirumuskan berhubungan dengan-Nya. Al-Jurjani menyebutkan beberapa definisi yang menggunakan batasan ini:

1. Menjaga diri dari siksa Allah dengan taat kepada-Nya. Maksudnya menjaga diri dari melakukan dan meninggalkan perbuatan yang mengakibatkan pemberian siksa;
2. Menaati Allah dengan ikhlas dan meninggalkan dan waspada terhadap maksiat kepada-Nya;
3. Menjaga diri dari selain Allah;
4. Menghindari segala yang membuat diri menjadi jauh dari Allah;
5. Tidak melihat dalam diri suatu apapun selaian Allah;
6. Meninggalkan segala selain Allah.

Selain itu dia menyebutkan dua definisi yang tidak menggunakan batasan itu, yakni "memperhatikan tata cara hidup sesuai syariah" dan "mengikuti Nabi Muhammad baik dalam ucapan mapun perbuatan".[34]

Adapun al-Hifni menyebutkan tiga definisi. Definisi yang satu menggunakan batasan tersebut dan dinyatakan sebagai pengertian yang berlaku di kalangan para sufi, yaitu definisi kelima yang disebutkan al-Jurjani. Sementara dua definisi yang lain tidak menggunakan batasan tersebut, tapi secara langsung bisa dihubungkan dengannya. Salah satu dari dua definisi ini populer di kalangan umat Islam Indonesia, yaitu: melaksanakan seluruh

---

[31] Ar-Raghib al-Ashfahani, Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 568.

[32] Al-Jurjani, *at-Ta'rifat,* hlm. 35.

[33] Abdul Mun'im al-Hifni, *al-Mu'jam al-Falsafi* (Kairo: ad-Dar asy-Syarqiyah, 1990), hlm. 67.

[34] Al-Jurjani, *at-Ta'rifat,* hlm. 35.

perintah dan menjauhi seluruh larangan *(imtitsal al-awamir wa ijtinab an-nawahi)*. Dan yang satunya lagi tidak populer, yaitu meninggalkan segala yang syubhat *(tark asy-syubuhat)*.[35]Perintah dan larangan serta syuhbat dalam dua definisi ini bisa langsung dihubungkan dengan perintah dan larangan Allah. Perintah dan larangan berhubungan dengan perintah dan larangan-Nya yang jelas, sedang syubhat berhubungan dengan perintah dan larangan-Nya yang tidak jelas.

Kemudian al-Ashfahani menyebutkan satu definisi yang tidak menggunakan batasan tersebut, namun sebagian penjelasannya dihubungkan dengannya. Dia menyatakan bahwa takwa adalah menjaga diri dari segala yang bisa menimbulkan dosa. Hal ini, menurutnya, dilakukan dengan meninggalkan segala yang terlarang (dalam agama) dan menjadi sempurna dengan meninggalkan sebagian apa-apa yang dibolehkan (dalam agama).[36]

Semua definisi di atas menggambarkan adanya unsur inti dalam takwa, pengendalian diri. Pengendalian diri ini ada dalam semua aktifitas yang disebutkan dalam definisi-definisi di atas mulai dari aktifitas menjaga diri dari siksa Allah yang disebutkan al-Jurjani sampai aktifitas menjaga diri dari segala yang menimbulkan dosa yang disebutkan al-Ashfahani. Dengan demikian jika dijelaskan dengan memperhatikan inti aktifitasnya, takwa itu adalah pengendalian diri. Pemaknaan takwa dengan pengendalian diri ini sangat sesuai dengan hakikatnya sebagai aktifitas menjaga diri dari segala yang membahayakan diri. Yang membahayakan diri itu secara umum adalah hidup buruk yang dalam definisi-definisi di atas diidentifikasi dengan mendapat siksa Allah, jauh dari-Nya, berdosa dan lain-lain. Karena itu, dengan memperhatikan arti bahasanya, takwa itu adalah pengendalian diri untuk menghindari hidup buruk yang membahayakan diri. Kemudian dengan memperhatikan takwa sebagai tujuan dari ibadah yang merupakan ekspresi dari iman positif, seharusnya ditambahka batasan " supaya dapat mewujudkan hidup baik yang menyejahterakan diri". Karena itu definisi takwa secara utuh adalah "pengendalian diri untuk menghindari hidup buruk supaya dapat mewujudkan hidup baik".

F. Model Penunjang Pengamalan Islam: Model Intelektual Iman dan Ilmu

Model ini disebutkan dalam al-Mujadalah, 58: 11 yang menjelaskan penghargaan terhadap ilmu dan perannya untuk kebangkitan dan kejayaan masyarakat.Penghargaan terhadap ilmu dalam ayat tersebut ditegaskan dalam perintah untuk menuruti anjuran melapangkan tempat pertemuan

---

[35] Abdul Mun'im al-Hifni, *al-Mu'jam,* hlm. 67.

[36] Al-Ashfahani, *Mu'jam,* hlm. 568.

untuk mempelajari ilmu. Perintah ini menunjukkan supaya disediakan tempat yang nyaman untuk mempelajari dan mengembangkan ilmu sehingga orang tekun. Ketekunan dalam mempelajari dan mengembangkan ilmu pasti membuat perkembangannya bisa mencapai puncak yang bisa diraih manusia.

Kemudian peran ilmu dalam kebangkitan masyarakat ditegaskan dalam perintah untuk menuruti anjuran bangkit. Selama ini pada umumnya perintah itu dipahami sebagai perintah untuk bangkit dari tempat duduk. Namun tidak disebutkannya kata ganti tempat duduk *(al-majalis)* dalam frasa yang memerintahkan untuk bangkit menunjukkan bahwa maksudnya tidak terbatas pada bangkit dari tempat duduk. Ia juga bisa dipahami menjadi perintah untuk bangkit sebagai masyarakat. Telah diketahui bahwa masyarakat Arab yang menjadi basis masyarakat Muslim pada waktu itu masih jauh tertinggal dibandingkan dengan masyarakat Romawi, Persia dan Cina. Nabi sebagai pembangun masyarakat sudah barang tentu mencita-citakan supaya masyarakat Muslim yang dibangunnya dapat maju ke depan meninggalkan masyarakat lain di belakang. Harapan itu di antaranya tergambar dalam masyarakat ideal yang didambakan al-Qur'an yang disebutkan dalam al-Baqarah, 2: 148. Dalam ayat ini ditegaskan supaya umat sebagai masyarakat melakukan *fastabiqu al-khairat*. Dilihat dari pembentukannya dari *sabaqa* yang berarti mendahului dengan makna berada di depan, *istabiqu* dalam ayat itu tidak cukup hanya diterjemahkan dengan berlomba-lomba, tapi berusaha berada di depan dalam semua bidang kebaikan *(alkhairat)*. Untuk dapat berda di depan masyarakat-masyarakat yang lain dalam semua bidang kebaikan, satu masyarakat harus menguasai ilmu pengetahuan yang mutlak untuk meraih kemajuan. Karena itu al-Mujadalah, 58: 11 itu memerintahkan umat Muslim untuk mengikuti anjuran kebangkitan sebagai masyarakat dengan ilmu pengetahuan.

Adapun peranan ilmu untuk kejayaan masyarakat dalam ayat tersebut ditegaskan melalui pernyataan bahwa Allah meninggikan derajat-derajat orang-orang yang beriman dan berilmu pengetahuan. Dejarat dalam ayat tersebut disebutkan dalam bentuk jamak yang mendakan banyaknya derajat tinggi yang bisa dicapai oleh mereka atau masyarakat yang berilmu pengetahuan. Dearajat-derajat itu bisa meliputi derajat dalam semua bidang kehidupan: spiritualitas, ekonomi, sosial, politik, budaya dan lain-lain. Di samping itu juga meliputi derajat-derajat dalam masing-masing bidang itu yang telah diketahui ada tingkatan-tingkatannya. Sebagai contoh untuk bidang spiritualitas, ada 3 tingkatan jiwa di dalamnya yang dikenal dengan *an-nafs al-ammarah* untuk jiwa terendah, *an-nafs al-lawwamah* untuk jiwa di tengah dan *an-nafs al-muthmmainnah* untuk jiwa tertinggi. Peningkatan

jiwa seseorang dari jiwa yang terrendah ke jiwa di tengah sampai tertinggi hanya bisa dilakukan dengan ilmu. Contoh yang lain bidang eknomi sektor produksi yang telah diketahui ada tiga moda: produksi dengan tenaga manusia, tenaga hewan dan mesin. Peningkatan moda produksi dari menggunakan tenaga manusia dan tenaga hewan ke menggunakan mesin, hanya bisa dilakukan dengan ilmu pengetahuan. Pernyataan dalam al-Mujadalah, 58: 11 itu memerintahkan umat Islam sebagai masyarakat untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang dapat meninggikan derajat-derajat semua bidang kehidupan sampai ke derajat tertinggi sehingga mereka meraih kejayaan.

Ilmu pengetahuan yang menjadi landasan Allah meninggikan derajat dalam ayat tersebut disebut dengan *al-'ilm*. Dalam kenyataannya ketinggian derajat dalam semua bidang kehidupan tidak mungkin diwujudkan hanya dengan ilmu agama. Ia hanya bisa diwujudkan dengan semua ilmu pengetahuan yang relevan dengan masing-masing bidang. Karena itu kata sandang *al* dalam *al-'ilm* dalam ayat tersebut tidak bisa tidak hanya bisa dipahami sebagai *lil istighraq,* yang menunjukkan cakupan yang menyeluruh meliputi semua ilmu yang relevan untuk meningkatkan derajat semua bidang kehidupan tersebut.

G. PENUTUP

Akidah fungsional yang dijelaskan di atas dapat menjadi sistem keyakinan yang menjadi titik pangkal umat menjadi pribadi-pribadi unggul yang dapat mengungguli pribadi-pribadi umat lain. Keunggulan mereka dalam al-Anfal, 8: 66 diidealkan mencapai ratio perbandingan 1:2. Sesuai dengan semangat zaman perang dan ekspansi, keunggulan itu dulu dalam wujud keunggulan produktifitas kemiliteran-keprajuritan saja. Sekarang ketika semangat zaman berubah menjadi konvergensi dan perang di antara negara-negara menjadi perang yang *soft* (perang dagang, industri dan inovasi), keunggulan yang diidealkan al-Qur'an pemahamannya tentunya menjadi keunggulan ilmu, teknologi, komoditas dan karya serta manfaat-manfaat yang lain. Dari ajaran keunggulan dalam al-Anfal diketahui bahwa orang yang akidahnya kuat itu adalah orang yang unggul. Pengamalan ajaran ini sekarang adalah orang yang akidahnya kuat adalah orang yang produktifitasnya hebat.

DAFTAR PUSTAKA

Ma'luf , Luis,*al-Munjid*. Beirut: Dar al-masyriq, 2007.

Al-Hifni, Abdul Mun'im, *al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: ad-Dar asy-Syarqiyah, 1990.

Qal'ahji,Muhammad Rawwas dan Hamid Shadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar an-Nafais, 1985.

Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Terbaru*. Ttp: Gita Media Press, t.t.

Abu Zahrah, Muhammad, *al-'Aqidah al-Islamiyyah kama Ja'a biha al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1969.

Al-Jawi, Muhammad Nawawi, *Tijan ad-Darary*Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2007.

Al-'Utsaimin, Muhammad Shalih,*Syarh al-'Aqidah al-Wasithiyyah*. Kairo: Dar al-'Aqidah, 2003.

Asy-Syarif, Kamil,*al-'Aqidah al-Islamiyah wa Ma'rakah at-Tahrir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1970.

Al-Jurjani, *at-Ta'rifat*. Tunis: ad-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1971..

As-Suyuthi dan al-Mahalli, *Tafsir al-Jalalain (Tafsir al-Qur'an al-'Adhim)*. Semarang: Taha Putera, t.t.

Al-Baidlawi, *Tafsir al-Baidlawi (Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.

Soemardjan, Selo, "Pengembangan Sumber Daya Manusia Menjelasng Abad 21" dalam Ilmu dan Budaya, No 8/Mei 1991.

Harahap,Syahrin,*Islam Dinamis: menegakkan Nilai-nilai Ajaran al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

As-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab as-Nuzul*. Riyadl: Maktabah ar-Riyasl al-Haditsah, t.t.

Al-Ashfahani, Ar-Raghib,*Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Al-HifniAbdul Mun'im, *al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: ad-Dar asy-Syarqiyah, 1990.

MENGINTEGRASIKAN KESALEHAN PRIVAT DENGAN KESALEHAN PUBLIK DALAM BIDANG SOSIAL KEMASYARAKATAN
(Perspektif Antropologi)

Oleh: Radjasa, M

A. Pendahuluan

Persoalan yang mewarnai kehidupan sosial kemasyarakatan di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam ini sudah sangat memprihatinkan, karena semakin jauh dari nilai-nilai Islam itu sendiri. Padahal, pemeluk Islam di Indonesia dikenal sebagai umat yang taat menjalankan ibadah dengan baik. Ini berarti tidak ada hubungan antara kesalehanberibadah sebagai sebagi cermin kesalehan privat dengan kehidupan sosial kemasyarakatan yang merupakan cermin kesalehan publik. Gejala-gejala pudarnya rasa kebersamaan(solidaritas) antar warga dan semakin menonjolnya individualism; merosotnya norma sosial dan semakin berkembangnya permisifisme; menurunnya sopan santun berbahasa dan semakin rusaknya bahasa di ranah public;serta hilangnya toleransi antar kelompok dan semakin menguatnya primordialisme, menjadi ironi yang sangat nyata bila dihadapkan pada ketaatan masyarakat dalam menjalankan ibadahritual seperti sholat, puasa, haji dan ritual keagamaan lokal yang sangat banyak macamnya.

Ritual-ritual yang sudah menjadi tradisi yang tidak bisa ditinggalkan oleh masyarakat tersebut sebenarnya mengandung nilai-nilai sosial yang amat dalam. Sayangnya nilai-nilai tersebut tidak dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Akibatnya, meskipun kegiatan keagamaan semakin ramai, tetapi kehidupan sosial semakin terpuruk.

Negara-negara yang selama ini dianggap sebagaiNegara sekuler seperti di Negara-negara Barat, Jepang, dan Korea, yang semuanya tidak

mementingkan agama seperti di Indonesia, justeru kehidupan sosialnya sangat Islami. Banyak kawan-kawan yang sudah pernah tinggal di negara-negara tersebut merasa jengah ketika kembali ke Indonesia dan melihat berbagai anomali kehidupan masyarakat. Bahkan banyak yang secara terang-terangan sebenarnya enggan pulang ke Indonesia, karena merasa tidak nyaman hidup dalam situasi masyarakat yang kontradiktif ini.

Perilku asosial seperti disebutkan juga telah menyebabkan turunnyapenghormatan bangsa lain kepada bangsa Indonesia. Misalnya, di negeri Jiran, orang Indonesia dipanggil dengan sebutan 'Indon' yang memiliki konotasi merendahkan martabat orang Indonesia. Sebutan itu mengandung makna orang 'kelas bawah' yang tidak punya etika sosial yang baik. Asal muasal dari sebutan itu adalah perilaku orang Indonesia sendiri yang masih membawa kebiasaan-kebiasaan yang tidak baik seperti yang dilakukan di negeri sendiri: tidak tertib di jalan, berlaku tidak sopan di ranah publik, dan bertindak kasar dalam pergaulan sehari-hari.

Etika Islam justeru nampak dalam kehidupan sosial masyarakat non Muslim yang hidup di negara-negara sekuler sebagaimana disebutkan di atas.Menurut S. Rehman dan Hussein Askari (2010) Indonesia menempati ranking 140 dari 208 negara dalam mengimplementasikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial, sedangkan yang menempati ranking pertama adalah New Zaeland. Kemudian disusul ranking berikutnya oleh negara-negara barat lain. Hal ini menunjukkan bahwa Indonesia masih jauh tertinggal dalam mengintegrasikan kesalehan ritual (privat) dengan kesalehan sosial (publik).

Tulisan ini menyajikanpokok-pokok pikiran penulis dalam mengintegrasikan kembali kesalehan privat dengan kesalehan publik dalam kehidupan sosial dengan menggunakan perspektif antropologi. Pembahasan akan meliputi: pendahuluan, belajar dari pengalaman desa santri, strategi mengintegrasikan kesalehan privat dan kesalehan publik, dan penutup.

B. Belajar Dari Pengalaman Desa Santri

Penelitian yang saya lakukan pada tahun 1997 – 1998 di sebuah desa santri di pinggiran Kab. Sleman menunjukkan betapa kesenjangan antara kesalehan privat dan kesalehan publik sangat tajam. Satu sisiketaatan masyarakat dalam menjalankan ritual ibadah sangat kuat dan kontrol masyarakat terhadap pelanggaran tradisi keagamaan juga sangat ketat, tetapi di sisi lain mereka enggan menjalankan kegiatan sosial kemasyarakatan, punsangat longgar dalam mengontrol terhadap pelanggaran sosial. Misalnya, bila ada anggota masyarakat yang tidak hadir

dalam acara pengajian atau sholat berjamaah di masjid maka akan ditegur, tetapi akan dibiarkan saja bila tidak hadir dalam acara PKK (Pendidikan Kesejahteraan Keluarga) maupun Posyandu (Pos Pelayanan terpadu) yang merupakan kegiatan sosial masyarakat dan menjadi program pemerintah. Demikian pula bila ada anggota masyarakat yang tidak hadir dalam acara sholawatan akan mereka tegur, akan tetapi tidak akan menjadi perhatian bila ada anggota masyarakat yang tidak hadir dalam kerja bakti memperbaiki dan membersihkan fasilitas umum. Kecuali fasilitas umum yang terkait dengan agama seperti masjid dan kuburan.

Desa ini menjadi panutan bagi masyarakat muslim di desa-desa sekitarnya dalam menjalankan ibadah karena adanya tokoh agama yang sangat karismatik dan dikenal di desa-desa sekitarnya. Akan tetapi dalam kehidupan sosial, desa ini sangat tertinggal dibanding desa-desa sekitarnya. Warna warni kegiatan ritual keagamaan berkembang dengan baik, dari kegiatan ibadah harian, ibadah mingguan, ibadah bulanan, hingga ibadah tahunan. Masyarakat desa ini lebih taat kepada pemimpin agamanya ketimbang pemimpin formal dari pejabat pemerintah setempat. Karena itu terdapat banyak lembaga keagamaan seperti pengajian al-Qur'an harian, *yasinan*malam Jumat, *nariyahan* malam jumat pahing (tiap 35 hari), *ziarah auliya* setahun sekali yang semuanya dibawah otoritas pemimimpin agama. Tetapi,di desa ini tidak ditemukan lembaga sosial yang aktif, juga tidak ada lembaga kesenian, olahraga, maupunekonomi(koperasi) dan semacamnya.

Pemerintah desa tidak memiliki otoritas kepemimpinan di desa ini karena semua hal yang dilakukan masyarakat tergantung pada restu dari tokoh agama.Kegiatan-kegiatan di luar keagamaan dianggap tabu untuk dilakukan di desa ini. Karena itu tidak pernah ada pentas kesenian, kecuali seni rebana yang dilaksanakan untuk mengiringi ritual keagamaan. Tidak ada kegiatan olahraga kecuali yang sifatnya pribadi. Upacara peringatan Hari Kemerdekaan Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus yang dikenal dengan malam tirakatan dilaksanakan dengan dzikir dan tahlil bersama, tanpa ada pentas kesenian sebagaimana yang berjalan di desa-desa lain.

Setelah ditelusuri lebih lanjut, fenomena tersebut ternyata ada kaitannya dengan kepemimpinan desa, wacana keagamaan yang berkembang dan sejarah sosial-politik desa tersebut.

1. Kepemimpinan di desa itu dipegang oleh tokoh agama dan menjadi satu-satunya referensi bagi masyarakat untuk melakukan dan tidak melakukan sesuatu. Pejabat pemerintah di desa ini tidak memiliki otoritas kepemimpinan kecuali sekedar menjadi petugas administrasi.

Padahal tokoh agama yang memiliki otoritas dan menjadi panutan masyarakat pada saat itu, sesuai dengan latar belakang pendidikanya yang diterima di pesantren, lebih (hanya) kompeten dalam mengembangkan kegiatan keagamaan.

2. Sampai dengan masa reformasi, ketika penelitian ini dilaksanakan, kehidupan masyarakat di desa ini selalu diwarnai dengan konflik yang berkepanjangan dengan pemerintah. Sampai akhir masa *orde baru*, desa ini menjadi basis kekuatan partai Islam, yakni PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Sedangkan pemerintah *orde baru* didukung oleh partai GOLKAR yang menjadi lawan politik PPP. Ketika itu, idiologi partai masih sangat kuat, sehingga membela partai yang beridiologi Islam oleh masyarakat dianggap sama dengan membela agama Islam itu sendiri. Karena itu muncul gerakan anti pemerintah. Menolak program pemerintah, termasuk program kegiatan sosial, waktu itu dipandang sebagai bagian dari perjuangan membela Islam.Pemerintah pun membalasnya dengan mengisolasi desa ini dari proses pembangunan.
3. Wacana kegamaan yang dikembangkan di desa itu, baik melalui pengajian di rumah-rumah, khutbah di masjid, dan peringatan hari-hari besar Islam semuanya menyangkut ketaatan warga dalam menjalankan ibadah (ritual). Wacana yang menyangkut kehidupan sosial tidak pernah muncul kecuali hanya sekilas. Padahal wacana masyarakat itu merupakan tema kebudayaan yang menuntut masyarakat untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu.

Kini setelah 17 tahun belalu dan Indonesia mengalami prosesreformasi politik (demokratisasi) yang sangat cepat, desa itu pun mengalami transformasi sosial yang cukup berarti. Tiga faktor penentu kehidupan sosial masyarakat sebagaimana yang dikemukakan di depan pun berubah.

Kepemimpinan desa telah berpindah ke tangan tokoh muda yang memiliki wawasan sosial lebih baik. Situasi sosial politik di desa itu pun berkembang menjadi lebih terbuka tidak hanya terdiri dari dua partai yang bertikai dengan masing-masing berpegang pada idiologi yang tertutup (Islam vs nasionalis). Kini konflik antara kelompok pendukung nasionalis (Golkar) dan kelompok pendukung Islam (PPP) sudah tidak ada lagi. Bahkan eksistensi PPP di desa itu kini hampir punah karena banyak warga yang berpindah ke partai lain, terutama ke PKB (Partai Kebangkitan Bangsa). Situasi sosial politik di desa itu pun berkembang menjadi lebih terbuka tidak hanya terdiri dari dua partai yang bertikai dengan idiologi yang tertutup (Islam dan nasionalis). Kini konflik antara kelompok pendukung nasionalis (Golkar) dan kelompok pendukung Islam (PPP) sudah tidak ada lagi. Bahkan eksistensi PPP di desa itu kini hampir hilang

karena banyaknya warga yang berpindah ke partai lain, terutama ke PKB (Partai Kebangkitan Bangsa).

Wacana keagamaan pun mulai terbuka dan tidak hanya diproduksi oleh satu tokoh agama saja, melainkan diproduksi oleh berbagai sumber wacana termasuk media masa. Isi wacana tidak hanya menyangkut ibadah ritual dan ketaatan warga dalam menjalankan ibadah saja, melainkan sudah melebar ke ranah publik dan tanggung jawab sosial warga terhadap kehidupan bersama.

Kini di desa itu tidak lagi dianggap tabubila masyarakat mengadakan kegiatan sosial budaya di luar kegiatan kegamaan, baik yang merupakan program pemerintah maupun dari inisiatif masyarakat itu sendiri. Perubahan yang cukup berarti ini terjadi secara perlahan seiring dengan perubahan ketiga faktor tersebut.

C. Strategi Menciptakanintegrasi Kesalehan Privat dan Kesalehan Publik

Belajar dari pengalaman desa di pinggiran Kab. Sleman tersebut, dapat diambil pelajaran bahwa transformasi sosial yang kita harapkan yakni terintegrasinya kesalehan privat dan kesalehan publik dalam kehidupan masyarakatdapat ditempuh dengan mengembangkan tiga unsur penting dalam kehidupan sosial, yaitu: (1) kepemimpinan sebagai aktor penggerak perubahan, (2) integrasi sosial (kondisi masyarakat) sebagai medan tempat menyemai perubahan, dan (3) wacana keagamaan sebagai arah perubahan. Ketiga unsur tersebut tidak bisa bisa berjalan sendidri-sendiri melainkan harus saling mendukung satu dengan lainnya. Faktor lain tentu masih banyak, tetapi berdasarkan pengalaman desa yang telah diceritakan, maka ketiga unsur itulah yang menentukan jalannya perubahan.

1. Pemimpin Transformatif sebagai Agen Penggerak

Perubahan masyarakat menuju kehidupan yang seimbang antara kesalehan privat dengan kesalehan publik bisa terjadi karena adanya *agen* perubahan yakni pemimpin yang mampu memotivasi masyarakat untuk berbuat demi kepentingan publik yang lebih luas ketimbang kepentingan pribadi. Masyarakat santri di desa yang terletak di pinggiran Kabupaten Sleman sebagaimana diceritakan di depan, mengalami transformasi dari kehidupan yang hanya mementingkan kesalehan privat (pribadi) ke arah kehidupan yang menjunjung tinggi kesalehan publik (sosial) salah satunya karena hadirnya seorang pemimpin yang mampu menjadi agen perubahan. Ia mampu memberikan contoh bagaimana tanggung jawab sosial dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari.

Pemimpin penggerak perubahan ini dalam ilmu sosial dikenal sebagai pemimpin transformatif, yaitu aktor yang mampu memotivasi masyarakat untuk berubah dan berbuat demi kepentingan bersama. Para ahli antropologi yang beraliran *subyektifisme* meyakini bahwa transformasi sosial dapat berlangsung karena peran *agen* atau aktor yang mengendalikan dan mendorong terjadinya perubahan, baik agen individu seperti tokoh kharismatik ataupun agen kolektif seperti komunitas keagamaan, organisasi sosial, dan masyarakat ekonomi. Bahkan aliran *fungsionalisme-struktural* berpandangan bahwa perubahan yang terjadi dalam masyarakat itu berasal dari orang yang berperilaku menyimpang dalam arti orang yang mampu meruntuhkan norma sosial yang sudah mapan.

Pada komunitas agama, aktor yang berperan sebagai agen perubahan itu selalu diperankan oleh tokoh kharismatik. Ketika terjadi proses demokratisiasi di masyarakat dan merambah ke komunitas keagamaan, terjadi pula perubahan pandangan terhadap peran tokoh karismatik. Para antropolog memandang bahwa kekuatan karismatik pemimpin itu bukan sebagai kualitas bawaan sejak lahir tetapi berasal dari 'pemberian' masyarakat. Dalam hal ini, kepemimpinan seseorang dilihat sebagai wujud dari kristalisasi kemauan kolektif masyarakat. Dahrendorf (1989) menyatakan bahwa orang besar bisa menjadi pemimpin masyarakatnya karena merekalah yang tahu bagaimana cara mengikuti kemauan masyarakat yang dipimpin. Tindakan mereka menjadi representasi kemauan masyarakat yang dilakukan 'atas nama' masyarakat untuk kepentingan masa depan mereka.

Perkembangan teori 'agen perubahan' selanjutnya bergeser dari peran personal ke peran kolektif, hal ini sejalan dengan semakin menguatnya proses demokratisasi, khususmya yang terjadi pada masyarakat industri. Teori ini berpandangan bahwa setiap individu hanya memiliki peran kecil dalam transformasi sosial, karena sesungguhnya perubahan masyarakat itu merupakan hasil gabungan dari apa yang dikerjakan oleh semua individu. Walaupun masing-masing orang hanya memiliki kekuatan transformatif sangat kecil, tetapi bila bergabung secara kolektif mereka memiliki kekuatan yang sangat besar dalam menciptakan perubahan (Ritzer-Goodman, 2005). Perkembangan teori agen perubahan dari individu ke agen koleketif ini sebenarnya masih belum bergeser dari subyektifisme yang berpandangan bahwa perubahan itu terjadi karena tindakan yang sifatnya subyektif dari aktor penggerak perubahan

2. Integrasi (Kondisi) Sosial Sebagai Struktur

Kondisi sosial dapat ditempatkan sebagai medan beraktifitas

masyarakat sekaligus sebagai bagian dari struktur sosial yang menentukan perilaku anggota masyarakat. Ketika medan kegiatan dan struktur sosial mendukung terintegrasinya perilaku kesalehan privat dengan perilaku kesalehan publik, maka proses integrasi itu akan berjalan dengan baik, demikian sebaliknya. Salah satu penghambat berkembangnya kesalehan sosial adalah terjadinya konflik di masyarakat, seperti yang terjadi pada masyarakat pinggiran di Kab. Sleman sebagaiamana telah diceritakan.

Para ahli antropologi yang beraliran *obyektifisme* (kebalikan dari *subyektifisme*) meyakini bahwa agen perubahan baik individu maupun kolektif sangat tergantung pada struktur yang ada dalam masyarakat, karena itu muncul aliran teori *obyektifisme (struktural)*. Teori obyektifisme ini melihat bahwa kehidupan sosial masyarakat dibentuk oleh struktur yang berada di luar diri para agen, seperti: bahasa, budaya, hukum, ekonomi dan politik. Struktur inilah yang menentukan perilaku agen individu maupun kolektif karena agen tidak akan bisa keluar dari struktur yang menjadi batas (*constraint*) atas semua tindakan yang mereka lakukan (Bourdieu, 1984). Bila subyektivisme mengagungkan kemampuan agen dan mengabaikan struktur yang ada di luar diri agen, sebaliknya aliran obyektivisme mengagungkan struktur yang ada di luar agen dengan mengabaikan kemampuan yang ada pada diri agen.

Pertentangan dua aliran subyektifisme seperti teori interaksionisme simbolik (Blumer, 1969) dan obyektifisme seperti dalam teori strukturalisme (Durkheim, 1973) dan ditermenisme kebudayaan (Parson, 1966) menimbulkan dualisme teoritik dalam antropologi. Oleh karena itu, pada perkembangan selanjutnya muncul teori yang mengintegrasikan kedua teori tersebut yang melihat bahwa agen dan strukur itu bagaikan dua sisi mata uang (Giddens; 1984, Archer; 1988, Cohen; 1989, Bourdieu, 1984). Teori yang menghubungkan antara agen dan struktur ini berhasil menjelaskan hubungan dialektis atau saling mempengaruhi antara agen dan struktur secara logis dan seimbang. Dengan demikian, agen dan struktur tidak bisa dipahami dalam keadaan saling terpisah satu sama lain karena seluruh tindakan memerlukan struktur dan seluruh struktur memerlukan tindakan (Ritzer-Goodman, 2005; 508).

3. Wacana Sosial sebagai Visi Perubahan

Apa yang dilakukan masyarakat adalah apa yang diwacanakan olehpublik sebagai hal yang penting. Bila wacana yang berkembang di masyarakat menekankan kesalehan individu maka masyarakat akan bertindak demikian, sebaliknya bila wacana yang berkembang menekankan keseimbangan antara kesalehan individu dan kesalehan sosial maka

masyarakat akan mengikutinya. Siapa yang harus memproduksi wacana tersebut? Jawabnya adalah pemimpin masyarakat sebagai aktor penggerak perubahan.

Wacana yang berkembang di masyarakat dalam konteks perubahan merupakan merupakan struktur kognitif yang menuntun masyarakat untuk melakukan perubahan. Bila pemimpin masyarakat menjadi aktor penggerak perubahan, maka wacana menjadi visi kemana perubahan akan diarahkan. Pemimpin tidak akan bisa bergerak tanpa visi yang jelas. Demikian sebaliknya, visi yang jelas tidak akan mengubah apapun tanpa ada aktor yang menggerakkan.

Mengapa wacana demikian penting dalam proses transformasi sosial? Karena wacana menururt para ahli berhubungan erat dengan kebudayaan masyarakat:

Pertama, mengikuti pendapat Silzer (1990) yang mengatakan bahwa hubungan antara wacana (bahasa) dan kebudayaan itu seperti anak kembar siam, yang terkait erat seperti dua sisi dalam sekeping uang logam. Jadi pendapat ini mengatakan bahwa bahasa dan kebudayaan merupakan dua fenomena yang berbeda tetapi hubungannya sangat erat sehingga apa yang tampak dalam kebudayaan akan tercermin dalam bahasa, atau sebaliknya.

Kedua, ini adalah hipotesis Sapir – Whorf yang lazim disebut sebagai "relativitas bahasa" (linguistic relativity). Di dalam hipotesis itu dikemukakan bahwa wacana bukan hanya menentukan corak budaya, tetapi juga menentukan cara dan jalan pikir manusia; dan oleh karena itu mempengaruhi pula tindak lakunya (Chaer, 1995 : 219)

Apakah wacana itu, dan bagaimana analisis wacana dilakukan, secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut :

'Wacana' yang diterjemahan dalam bahasa Inggris *'discourse'* merupakan 'sehimpunan ujian yang merupakan peristiwa wicara yang dapat dikenali seperti misalnya percakapan lelucon, khutbah, wawancara (Crystal, 1985 ; 96). Para Ilmuwan Indonesia mulai memperhatikan wacana sejak pertengahan tahun 1980-an bersamaan dengan naik daunnya ancangan pascastrukturalis dalam antropologi, sosiologi, dan ilmu politik (Oetomo, 1993 ; 4). Analisis wacana dalam arti luas, berkaitan dengan fenomena-fenomena di luar bahasa, karena bahasa memang bukan fakta linguistik melainkan juga fakta sosial. Bahkan dalam antropologi, realitas sosial bisa dipandaang sebagai teks yang berlangsung dalam bahasa, sebagaimana yang dikemukakan oleh Heidegger (1947)*'language is the house of being'*. Pandangan ini mempunyai asumsi bahwa tindakan manusia itu sangat dipengaruhi oleh artikulasi bahasanya (Hikam, 1996 ; 77). Sejalan dengan itu, Savile dan Troike (1989 ; 8) melihat bahwa bahasa mempunyai korelasi

yang sangat kuat dengan kepercayaan, nilai-nilai, dan kebutuhan-kebutuhan yang dipresentasikan dalam kebudayaan para pembicaranya. Bahkan lebih jauh ia mengatakan bahwa realitas budaya dibentuk oleh faktor-faktor bahasa. Teori yang melihat keterkaitan antara tindakan masyarakat dan bahasa yang dikuasainya itu bisa disebut sebagai *'teori wacana'* (Heryanto, 1996). Teori wacana ini menjelaskan bahwa satu kenyataan sosial itu terjadi seperti terbentuknya kalimat atau pernyataan. Kalimat itu terbentuk dan bisa bermakna selama kalimat itu tunduk pada sejumlah aturan gramatika, dimana aturan tersebut berada diluar kemauan kendali pembuat kalimat itu sendiri. Hal itu disebabkan karena aturan kebahasaan itu tidak dibentuk secara individual tetapi selalu menjadi milik bersama, yang tidak lain adalah apa yang disebut sebagai kebudayaan. Suatu tindakan dari seseorang atau kelompok orang yang menyimpangdari kebudayaan yang mereka miliki tidak bisa diterima dan dipahami oleh yang lainnya. Dengan kata lain, bahasa atau wacana terikat dengan pola gramatika, perilaku sosial yang demikian, ia terikat dengan pola kebudayaan yang menuntun bagaimana sebuah tindakan bisa diterima di masyarakat. Namun demikian, meskipun sebuah wacana itu mempunyai pola gramatika tertentu tetapi dalam kenyataan perkembangan wacana itu sendiri mempunyai banyak variasi sebagaimana dijelaskan oleh Saussure tentang *'langue* dan *parole*. Hubungan antara bahasa dan tindakan bukan hanya karena keduanya mempunyai kesamaan-kesamaan sebagai representasi dari kebudayaan sebagaimana dikemukakan, tetapi lebih dari itu adalah bahwa kebudayaan itu sangat dipengaruhi oleh bahasa yang berkembang dalam kebudayaan tersebut, yang pada gilirannya bahasa juga mempengaruhi tindakan.

Wacana, sebagaimana diuraikan di atas, memiliki peran penting dalam perilaku masyarakat. Oleh karena itu, upaya melakukan perubahan perilaku masyarakat perlu mempertimbangkan perubahan wacana yang menjadi tema kebudayaan masyarakat terlebih dahulu. Perlu memproduksi *counter wacana* yang sudah ada dengan wacana baru yang mendukung tercapainya perilaku yang integratif.

D. Penutup: Integrasi Teoritik

Mentransformasikan kehidupan masyarakat agar seimbang antara kesalehan privat dan kesalehan publik dalam masyarakt yang timpang seperti di Indonesia ini bukan hal mudah. Perlu langkah-langkah yang terintegrasi dalammemainkan peran aktor sebagai penggerak perubahan dan mentransformasikan struktur masyarakat agar lebih kondusif untuk mencapai tujuan yang diharapkan.

Bila teori-teori sosial dari kelompok *subyektifisme* dan kelompok

obyektifisme yang saling bertentangan dapat diintegrasikan karena satu dengan yang lain saling membutuhkan, maka kesalehan privat yang relevan dengan teori subyektifisme dan kesalehan publik yang relevan dengan obyektifisme tentu dapat diintegrasikan pula.

Salah satu sosiolog yang terkenal dalam mengintegrasikan teori agen (*subyektifisme*) dan struktur (*obyektifisme*) sebagaimana telah dikemukakan adalah Bourdieu (1984). Teori yang mempertemukan subyektivisme ekstrim dan obyektivisme ekstrim ini menawarkan teori *habitus* (kebiasaan). Sebagaimana dikutip oleh Ritzer dan Goodman (2005) bahwa Bourdieu (1977:3) dengan teorinya itu menekankan perhatian pada *praktik* (tindakan) yang muncul berulang-ulang. Ia berpendapat bahwa praktik atau tinddakan itu merupakan hasil hubungan dialektika antara struktur dan agen. Praktik tidak ditentukan secara obyektif oleh struktur, tetapi juga bukan hasil kemauan bebas manusia.

Dalam kehidupan sosial, para aktor menunjukkan skema atau pola yang mereka gunakan untuk merasakan, memahami, dan menilai dunia sosial. Dengan pola-pola itulah aktor memproduksi tindakan dan juga menilainya (Ritzer-Goodman, 2005). Pola itu diperoleh para aktor setelah sekian lama menduduki posisi tertentu dalam kehidupan sosial. Jadi, kebiasaan itu diperoleh para aktor melalui pengalaman hidupnya dan mempunyai fungsi mengarahkan kegiatan apa yang harus dilakukan dalam kehidupan sosial. Dengan bahasa lain, *habitus* yang merupakan produk sejarah menciptakan tindakan individu dan kolektif yang sesuai dengan pola yang dibentuk oleh sejarah' (Bourdieu, 1989).Tindakan para aktor yang terus menerus dalam waktu tertentu akan membentuk habitus, dan pada gilirannya habitus menghasilkan tindakan.

Selanjutnya, perlu dikemukakan di sini bahwa *habitus* tidak dapat dipisahkan dengan konsep arena kegiatan (*field*) dan hubungan dialektika antara keduanya (Ritzer-Goodman, 2005). Bila *habitus* ada dalam pikiran para aktor, arena ada di luar pikiran mereka. Bourdieu melihat bahwa lingkungan merupakan sebuah arena pertarungan dan perjuangan para agen di dalamnya. Arenalah yang menyiapkan dan membimbing strategi yang digunakan para aktor dalam melindungi dan meningkatkan posisi mereka. Arena kegiatan itu semacam pasar tempat berbagai macam jenis modal: ekonomi, budaya, sosial, dan modal simbolik digunakan untuk kepentingan perjuangan. Posisi yang dapat diraih oleh para agen dalam suatu arena ditentukan oleh jumlah dan bobot modal yang mereka miliki. Modal inilah yang dalam konteks transformasi mengendalikan perubahan. Karena itu, kemampuan transformatif dari agen tergantung pada modal yang dimilikinya.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa transformasi kehidupan sosial menuju integrasi kesalehan privat dan kesalehan publik dapat direkayasa dengan melibatkan secara dialegtik antara aktor (pemimpin transformatif) dan struktur (bahasa/wacana, politik, sejarah) dalam waktu tertentu sehingga membentuk kebiasaan baru dalam masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

Coultarhard, Malcoln. *An Introduction to Discource Analysis*. England, Logman Group UK Limited, 1985.

Etzioni, Amitai & Halevy, Eva Etzioni (Ed). *Social Change Sources, Pattern, and Concequences.* New York. Basic Books. Inc., 1964

Francis, Diana. *Teori Dasar Transformasi Konflik Sosial,* Penerjemah : Hendrik Muntu, Yogyakarta, Quills, 2006.

Fasol, Ralp. *The Sociolinguistic of Language*. London, Blackwell Publisher Ltd., 1996

Giddens, Antony. *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas.* Penerjemah ; Nurhadi, Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2005.

------------------, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*, Jakarta, UI Press, 2007.

Kaplan, David. *Teori Budaya*. Terjemah Landung Simatupang. Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 2002.

Radjasa, M. *Wacana Keagamaan Lokal Masyarakat Islam Pedesaan Kasus Desa Mangadeg Kab. Sleman*. Thesis. Universitas Indonesia Fak. Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik, 2002.

----------------- . "*Borobudur ; Kearifan Lokal dan Kehidupan Beragama Yang Damai*" dalam buku *Reinventing Indonesia; Menemukan Kembali Masa depan Indonesia* . Editor Komarudin Hidayat dan Putut Wijonarka. Bandung. Mizan & Tidar Herritage, 2008.

----------------. *Seri Islam dan Budaya Lokal; Perlawanan Santri Pinggiran*. Yogyakarta, Pustaka Insan Madani, 2010.

Ritzer, George & Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*, Terjemahan ; Alimandan. Jakarta, Prenada, 2005.

SALEH PUBLIK DAN SALEH INTEGRATIF

Oleh: Khoiruddin Nasution

A. Pendahuluan

Saleh dapat dikelompokkan menjadi tiga, yakni saleh Individu, saleh sosial dan saleh publik. Ada yang menyebut saleh spiritual, sebagai nama lain dari saleh Individu. Bahkan ada yang mengidentikkan saleh sosial dengan saleh publik. Namun ada perbedaan mendasar antara keduanya; saleh sosial lebih menekankan pada sifat dermawan, sementara saleh publik berkaitan dengan urusan orang banyak (publik). Berdasarkan pada pengelompokan ini maka ada yang positif saleh individunya, tetapi negatif saleh sosial dan saleh publiknya. Ada yang positif saleh sosial tetapi negative saleh individu dan publiknya. Ada juga yang positif saleh publik tetapi negative saleh individu dan sosialnya. Masih ada pengelompokan lain. Mestinya positif saleh individu, sosial dan publiknya. Saleh publik dan dalam konteks tertentu saleh sosial boleh dikatakan sekarang menjadi ciri-ciri yang melekat pada orang-orang yang sekarang tinggal di negara-negara maju, baik di Amerika maupun Eropa. Sementara Muslim umumnya masuk kelompok saleh individual/spiritual, tetapi lemah saleh sosial dan saleh publik. Idealnya dan contoh yang diberikan nabi Muahmmad saw, tentu saleh individu, saleh sosial dan saleh publik. Pertanyaannya adalah bagaimana agar orang Indonesia tumbuh menjadi orang yang positif saleh individu, positif saleh sosial dan positif saleh publik. Boleh jadi istilah untuk ini adalah salah integrative.

Predikat saleh bukanlah pemberian *by given*, tanpa usaha, bukan juga pemberian yang bersifat kudrati tanpa bisa dirubah. Untuk menjadi saleh perlu pembiasaan yang dapat dilakukan setiap orang dengan kerja keras,

kerja serius, dan kerja berkelanjutan. Sehingga seorang yang ingin menjadi saleh pasti mempunyai kesempatan, tergantung pada kualitas kerja keras, kerja serius, kerja berkelanjutan dalam membiasakan dirinya untuk mempunyai sifa-sifat yang melekat pada seorang yang saleh individu, saleh sosial dan saleh publik.

Tujuan tulisan ini adalah bermaksud menunjukkan jalan dan tindakan apa yang perlu dilakukan anak bangsa Indonesia agar lahir menjadi pribadi-pribadi yang saleh integrated, yakni menyatu dalam diri masing-masing (1) saleh individu atau ritual atau spiritual, (2) saleh sosial (dermawan), dan (3) saleh publik. Sistematika pembahasan tulisan adalah pengertian saleh; (1) saleh individu atau ritual atau spiritual, (2) saleh sosial (dermawan), dan (3) saleh publik setelah pendahuluan. Bahasan berikutnya adalah menunjukkan bahwa Islam adalah agama perilaku, pengamalan, tindakan. Agar lahir perilaku-perilaku, pengamalan dan tindakan anak bangsa Indonesia yang di dalam dirinya terpadu (1) saleh individu atau ritual atau spiritual, (2) saleh sosial (dermawan), dan (3) saleh publik, dibutuhkan sejumlah perubahan dan ini dibahas pada bagian berikutnya. Akhirnya tulisan diakhiri dengan kesimpulan sebagai pungkasan.

B. Pengertian

Kata saleh dari sisi bahasa berasal dari kata Arab s}alah}a atau s}aluh}a, biasanya dibaca s}olah}a dan s}oluh}a, yang berarti baik, bagus, lawan kata dari fasada, buruk, tercela, jelek.[1] Dalam penggunaan sehari-hari kata salaha secara sederhana dapat berarti baik, positif, sukses, *smart*. Namun dalam penggunaan dan ciri-ciri yang melekat pada seorang yang saleh dapat juga sama dengan rici-rici seorang yang bertaqwa, muhsin, sehingga 'saleh' dapat berarti 'taqwa', dapat berarti ihsan, dimana ketiganya sama-sama berarti dan digunakan untuk menyebut seorang yang melaksanakan ajaran agama. Melaksanakan ajaran agama berarti melaksanakan semua perintah agama dan meninggalkan semua larangan agama. Ini sama artinya dengan melaksanakan semua kewajiban.

Dengan demikian, saleh individu/spiritual berarti seorang yang melaksanakan seluruh kewajiban yang bersifat individu, khususnya dalam kaitannya dengan hubungan dia dengan pencipta, Allah (*'ubudîyah*), seperti sholat, puasa, zakat, haji, dan semacamnya. Saleh sosial berarti menunaikan seluruh kewajiban yang berhubungan dengan sifat kedermawanan, misalnya mengeluarkan infaq, shadaqah, wakaf, dan semacamnya. Saleh publik berarti melaksanakan seluruh kewajiban yang berhubungan dengan hak dan kepentingan orang banyak (publik).

[1] *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Ahmad Warson Munawwir, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), hlm. 788.

Lebih dari itu, kata saleh dapat juga berarti berhasil, sukses. Karena itu saleh berarti berhubungan dengan tingkat keberhasilan, tingkat capaian. Sehingga kalau disebut saleh individu, maka dimaksudkan adalah tingkat keberhasilan atau tingkat capaian di bidang kehidupan individu. Kalau saleh ekonomi, maka maksudnya adalah tingkat keberhasilan atau tingkat capaian di bidang ekonomi. Kalau disebut saleh mematuhi aturan perundang-undangan, maksudnya adalah tingkat capaian mematuhi aturan perundang-undangan. Boleh juga dipadukan atau dihubungkan antara pengertian pertama sebagai melaksanakan kewajiban dengan pengertian kedua sebagai hasil capaian, bahwa seorang yang melaksanakan kewajiban akan berbuah mendapatkan capaian/hasil. Boleh juga disebut bahwa hasil capaian sebagai buah dari melaksanakan kewajiban.

Sisi lain dari saleh publik bahwa kesalehan publik termanifestasikan ke dalam norma-norma keadaban publik seperti etos kerja, disiplin waktu, tertib sosial, ketaatan terhadap hukum dan peraturan perundangundangan, demokrasi, kejujuran, kesederajatan, dan kemanusiaan. Namun demikian, saleh publik dapat dikelompokkan menjadi empat, yakni: (1) publik umum, (2) publik di tempat kerja, (3) publik bertetangga, dan (4) publik dalam kehidupan rumah tangga.

Kewajiban kelompok pertama, 'publik umum', secara sederhana di antaranya adalah kewajiban mematuhi aturan lalu lintas, kewajiban menjaga kebersihan, kewajiban menjaga sungai bersih, kewajiban menjaga lingkungan bersih, kewajiban antri ketika mendapatkan layanan umum, kewajiban menjaga sumber air terpelihara, kewajiban menjaga pohon hidup subur, kewajiban menjaga sungai dan gorong-gorong bersih sehingga air dapat mengalir dengan lancar, kewajiban menjaga ketertiban umum dan kewajiban-kewajiban semacamnya, termasuk implikasi atau akibat dari kewajiban menunaikan kewajiban publik tersebut.

Ketika 'saleh' diartikan konsistensi melaksanakan semua kewajiban, maka berarti konsisten mematuhi aturan lalu lintas, konsisten menjaga kebersihan, konsisten menjaga sungai bersih, konsisten menjaga lingkungan bersih, konsisten antri ketika mendapatkan layanan umum, konsisten menjaga sumber air terpelihara, konsisten menjaga pohon hidup subur, konsisten menjaga sungai dan gorong-gorong bersih sehingga air dapat mengalir dengan lancar, konsisten menjaga ketertiban umum dan konsisten melaksanakan urusan-urusan publik semacamnya.

Ketika saleh diartikan berhasil, mendapai tingkat capaian yang baik, maka seorang yang saleh publik berarti berhasil mematuhi aturan lalu lintas, berhasil menjaga kebersihan, berhasil menjaga sungai bersih, berhasil menjaga lingkungan bersih, berhasil menjadi orang ikut antri ketika

mendapatkan layanan umum, berhasil menjaga sumber air terpelihara, berhasil menjaga pohon hidup subur, berhasil menjaga sungai dan gorong-gorong bersih sehingga air dapat mengalir dengan lancar, berhasil menjaga ketertiban umum dan berhasil menyelesaikan seluruh pekerjaan, behasil meningkatkan kesejahteraan, berhasil melaksanakan seluruh urusan-urusan publik.

Kewajiban publik di tempat kerja adalah kewajiban melaksanakan tugas dan kewajiban dengan baik di tempat kerja. Dalam melaksanakan tugas ini ada minimal 3 kompetensi yang wajib dipenuhi, yakni; (1) kompetensi kognitif berupa keahlian dan skill yang berkaitan dengan keahlian di bidang pekerjaan, (2) kompetensi kepribadian, yang berkaitan dengan sikap dan prilaku dalam melaksanakan pekerjaan, (3) kompetensi sosial, yang berkaitan dengan sikap terhadap orang lain dalam melaksanakan pekerjaan. Dengan terpenuhi tiga kompetensi tersebut seorang disebut sebagai tenaga yang profesional.

Sejalan dengan pengertian yang kedua dari 'saleh', tingkat capaian, maka 'saleh di tempat kerja' diukur dengan sejauhmana SOP dipatuhi dalam menjalankan pekerjaan; dipatuhi seluruh SOP, dipatuhi sampai 90%, dipatuhi hanya 75% dan seterusnya. Sehingga tingkat kesalehan diukur dengan tingkat kesesuaian antara SOP dengan pelaksanaan dalam menjalankan tugas. Semakin tinggi dan baik tingkat capaian pekerjaan, maka semakin salehlah seseorang.

Secara umum boleh dikatakan bahwa pegawai yang bekerja sesuai dengan standar operasional procedure (SOP), dapat dikelompokkan pegawai profesional, dan mereka ini telah masuk kelompok pegawai saleh publik. Kualitas saleh semakin bertambah ketika di samping telah bekerja sesuai dengan SOP, ditambah dengan sikap yang semakin baik melayani konsumen, misalnya menggunakan kata-kata yang sopan, santun, ramah dan memperlihatkan senyum dan wajah yang menyenangkan. Dengan demikian untuk mengukur tingkat kesalehan ini diperlukan SOP dan ukuran-ukuran tertentu semacamnya.

Kewajiban publik di lingkungan tetangga di antaranya adalah menjaga hubungan baik dengan tetangga rumah. Menjaga lingkungan rumah sehingga menjadi rumah yang bersih, sehat, dan nyaman, Bersama-sama dengan tetangga menanam pepohonan di sekitar rumah, menjamin saluran air berjalan lancar, menjamin jauh dari kemungkinan adanya sarang nyamuk atau binatang yang dapat mendatangkan penyakit. Sehingga dengan segala usaha tersebut terciptalah lingkungan yang sehat, bersih, aman dan nyaman.

Kewajiban publik di rumah adalah melaksanakan seluruh kewajiban

kepada pasangan di rumah; isteri atau suami. Kita wajib melaksanakan tugas membersihkan rumah dan lingkungannya, membersihkan kamar mandi, membersihkan pakaian, membersihkan alat-alat rumah tangga. Bukan suatu hal yang berlebihan ketika di rumah juga dibuat SOP dalam rangka melaksanakan kewajiban publik di lingkungan rumah tangga; antara suami dan isteri, antara anak dan orang tua, antara ayah dan anak, antara ibu dan anak. Demikian juga, kalau ada anggota keluarga di luar keluarga inti, seperti kakek, nenek dan lainnya.

Keserasian dan kesinambungan dari sifat dan karakter saleh individu, saleh sosial dan saleh publik inilah yang disebut saleh integratif, dan karakter ini juga yang menjadi sifat dan dicontohkan nabi Muhammad saw. dan orang-orang yang berhasil menjadi negara dan/atau bangsa maju, negara berwibawa, negara berjaya dan negara humanis.

Perlu disadari bahwa kewajiban-kewajiban tersebut bersifat pembiasaan. Terasa berat karena tidak dibiasakan, sebaliknya akan menjadi ringan, bahkan terasa menjadi kebutuhan ketika sudah menjadi kebiasaan.

Kenyataan, negara maju sekarang pada umumnya mengamalkan saleh sosial dan publik sangat baik dan inilah yang menjadi ciri-ciri dan/atau sifat-sifat yang dimiliki bangsa berjaya, negara maju, *civilized state*. Sehingga kalau negara Indonesia ingin menjadi negara maju, bangsa hebat, *powerfull state*, individunya haruslah individu yang saleh ritual, individual, spiritual di satu sisi, serta saleh sosial dan saleh publik di sisi lain.

Dengan demikian, seorang disebut baik, orang baik, adalah seorang yang melaksanakan kewajiban ketuhanan dan kewajiban kemanusiaan, dan inilah orang baik yang digambarkan al-Qur'an. Dengan ungkapan lain, ketika al-Qur'an, sebagai sumber ajaran Islam, dipahami secara konprehansif dan/ atau integratif, dapat disimpulkan bahwa ciri orang baik adalah orang yang melakukan tugas ibadah yang berhubungan dengan Allah swt., sekaligus melakukan tugas kemanusiaan yang berhubungan antara sesama manusia dan antara manusia dan alam sebagai tempat tinggal.

C. Islam Agama Perilaku

Sejumlah ayat al-Qur'an mengisyaratkan bahwa Islam adalah agama perilaku, agama tindakan, agama yang ajarannya membutuhkan amalan. Amalan yang diajarakan al-Qur'an adalah keserasian dan pemaduan antara (1) baik (saleh) spiritual, (2) baik (saleh) sosial, dan (3) baik (saleh) publik; keserasian antara (1) pengakuan hati (tasdîq bi al-qalb), ucapan (ikrâm bi lisân) dan perilaku (af'âl bi al-arkân); keserasian antara (1) pengetahuan (kognisi), (2) perasaan (feeling/afeksi) dan (3) tindakan (psikomotorik); keserasian antara (1) agama, (2) ilmu dan (seni); antara (1) bayâni, (2)

burhâni dan (3) 'irfâni. Artinya, dalam diri seorang muslim mestinya ada keserasian di antara factor-faktor tersebut. Boleh jadi keserasian sebagai syarat agar menjadi seorang yang baik, seorang yang sukses (smart). Karena itu boleh jadi ketertinggalan muslim sebagai akibat di antaranya dari belum adanya keserasian tersebut. Penegasan perintah keserasian dan pemaduan pengakuan, ucapan dan perilaku disebutkan bahwa Allah sangat murka terhadap orang yang tidak sinkron antara ucapan dan perilaku, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surah al-Shaff (61):3,

كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ

Artinya:

Maha besar murka Allah terhadap orang yang berkata tetapi tidak berbuat (bertindak).

Dengan ungkapan lain, Muslim Abdurrahman mengatakan, bukan teks al-Qur'an yang mengubah nasib, tetapi pengamalan al-Qur'an. Ungkapan ini mengisyaratkan bahwa keserasian antara ajaran dan pengamalan lah yang mengubah nasib menjadi baik atau lebih baik.

Perintah pemaduan antara (1) saleh spiritual, (2) saleh sosial, dan (3) saleh publik ini sangat jamak diungkapkan dalam al-Qur'an dengan sebutan orang beriman dan orang berperilaku baik (âmanû wa 'amilu al-salihat). Ada minimal 32 ayat yang secara tegas mengajarkan pentingnya keseimbangan antara pengakuan (iman) dan perilaku, dimana perilaku ini secara umum dapat dikelompokkan bersifat individual, sosial dan publik, meskipun umumnya hanya disebut perilaku individual dan sosial.

Adanya pemilahan antara sosial dan publik, karena keduanya mempunyai sifat substansi yang sangat berbeda; dimana sosial lebih menekankan pada aspek sifat kedermawanan, sementara publik berkaitan dengan layanan umum. Ayat-ayat dimaksud adalah al-Baqarah (2): 177, Baqarah (2): 2-5, Ali Imron 133-136, al-Baqarah (2): 43, Al-Baqarah (2): 83, Al-Baqarah (2): 110, Al-Baqarah (2): 177, Al-Nisa' (4): 77, Al-Nisa' (4): 162, Al-Maidah (5): 12, Al-Maidah (5): 55, Al-A'raf (7): 156, Al-Taubah (9): 5, Al-Taubah (9): 11, Al-Taubah (9): 18, Al-Taubah (9): 71, Maryam (19): 31, Maryam (19): 55. Al-Anbiya (21): 73, Al-Hajj (22): 41, Al-Hajj (22): 78, Al-Mu'minun (23): 1-11, Al-Nur (24): 37, Al-Nur (24): 56, Al-Naml (27): 1-3, Al-Rum (30): 39, Lukman (31): 4, Al-Ahzab (33): 33, Fussilat (41): 7, Al-Mujadalah (58): 13, Al-Muzammil (73): 20, Al-Bayyinah (98): 5.

Dari seluruh ayat al-Qur'an tersebut di atas ditemukan sejumlah sifat/karakter muttaqîn dan mukminîn, ungkapan lain dari saleh (orang baik) yakni:

Sifat *muttaqîn* dalam al-Baqarah (2):177:

1. beriman kepada Allah,
2. beriman kepada hari kemudian,
3. beriman kepada malaikat-malaikat,
4. beriman kepada kitab-kitab,
5. beriman kepada nabi-nabi,
6. memberikan harta yang dicintai kepada kerabat,
7. memberikan harta yang dicintai kepada anak-anak yatim,
8. memberikan harta yang dicintai kepada orang-orang miskin,
9. memberikan harta yang dicintai kepada musafir (yang memerlukan pertolongan),
10. memberikan harta yang dicintai kepada orang-orang yang meminta-minta,
11. memerdekakan hamba sahaya,
12. mendirikan shalat,
13. menunaikan zakat,
14. menepati janji, dan
15. sabar dalam kesempitan, penderitaan, dan dalam peperangan.

Dari sekian sifat, maka sifat-sifat saleh individu/spiritual adalah no 1 sd 5, ditambah no 12. Saleh sosial adalah no. 6 sd 11 ditambah no. 13. Sementara saleh publik adalah no. 14 dan no 15.

Sifat *muttaqîn* dalam al-Baqarah (2):2-4:

1. beriman kepada yang gaib,
2. mendirikan shalat,
3. menafkahkan sebahagian rezki,
4. beriman kepada al-Qur'an dan kitab sebelumnya, dan
5. yakin adanya (kehidupan) akhirat.

Sifat yang disebutkan dalam al-Baqarah (2): 2-4 pada prinsipnya adalah salah individu kecuali no, 3 masuk saleh sosial.

Sifat *muttaqîn* dalam Ali Imron (3):134-135:

1. menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit,
2. menahan amarah dan memaafkan (kesalahan) orang,
3. apabila mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri, ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka.

Sifat-sifat yang disebutkan dalam Ali Imron (3): 134-135 prinsipnya saleh individu, kecuali no. 2 masuk saleh publik.

Sifat *mukminîn* dan orang yang ilmu mendalam dalam al-Nisa' (4): 162:

1. beriman kepada al-Qur'an dan kitab sebelummu,

2. mendirikan shalat,
3. menunaikan zakat,
4. beriman kepada Allah, dan
5. beriman kepada hari kemudian

Sifat-sifat yang disebutkan dalam al-Nisa' (4): 162 prinsipnya saleh individu, kecuali no. 3 masuk saleh publik.

Sifat *mukminîn* dalam al-Mu'minun (23): 1-9:

1. khusyuk dalam shalat,
2. menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna,
3. menunaikan zakat,
4. menjaga kemaluan (kecuali terhadap istri atau budak),
5. memelihara amanah dan janji, dan
6. memelihara shalat.

Sifat *mukminîn* yang disebut dalam al-Mu'minun (23): 1-9 mayoritas saleh publik, kecuali no. 1 dan 6 masuk saleh individu, dan no. 3 saleh sosial.

Sifat *mukminîn* dalam al-Naml (27): 3:

1. mendirikan shalat,
2. menunaikan zakat, dan
3. yakin akan adanya negeri akhirat.

Sifat *mukminîn* yang disebut dalam al-Naml (27): 3 ini adalah saleh individu kecuali no. 2 masuk saleh sosial.

Kalau dikelompokkan secara sederhana menjadi (1) kesalehan individual atau ritual atau spiritual, sosial (dermawan) dan publik (kepentingan umum), dari sifat-sifat muttaqîn, mukminîn, dan muhtadîn tersebut, dapat dituliskan demikian.

Kesalehan individual atau ritual atau spiritual adalah:

1. beriman kepada Allah,
2. beriman kepada hari kemudian (hari akhirat),
3. beriman kepada yang gaib,
4. beriman kepada malaikat-malaikat,
5. beriman kepada kitab-kitab (al-Qur'an dan kitab sebelumnya),
6. beriman kepada nabi-nabi,
7. mendirikan dan memelihara shalat,
8. khusu' dalam sholat
9. apabila mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri, ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka.

Sementara kesalehan sosial (dermawan) adalah:

1. menunaikan zakat,
2. menafkahkan sebagain dari rezeki (baik waktu lapang maupun sempit)
3. memberikan harta yang dicintai kepada kerabat,
4. memberikan harta yang dicintai kepada anak-anak yatim,
5. memberikan harta yang dicintai kepada orang-orang miskin,
6. memberikan harta yang dicintai kepada musafir (yang memerlukan pertolongan),
7. memberikan harta yang dicintai kepada orang-orang yang meminta-minta,
8. memerdekakan hamba sahaya,

Sementara saleh publik (kepentingan orang banyak) adalah:

1. menepati janji,
2. menahan amarah dan memaafkan (kesalahan) orang,
3. menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna,
4. sabar dalam kesempitan, penderitaan, dan dalam peperangan.

Dari paparan tersebut di atas, maka ada empat catatan. Pertama, al-Qur'an memerintahkan berbuat baik dalam segala aspek, yang secara umum dapat dikelompokkan menjadi tiga, yakni (1) individu, (2) sosial, dan (3) publik. Kedua, saleh sosial dan saleh publik yang disebutkan dalam al-Qur'an tidak disebutkan secara rinci, tetapi dari contoh yang disebutkan dapat dikembangkan lebih jauh sesuai dengan substansi contoh yang disebutkan. Ketiga, kalau ingin menjadi hebat, smart, berhasil, sukses, maka harus baik individunya, baik sosialnya, dan baik dalam menyelesaikan urusan-urusan umum (publik). Keempat, pengamalan al-Qur'an lah yang dapat mengubah nasib menjadi lebih baik, menjadi hebat, menjadi smart, bukan teks atau ajarannya.

Dengan demikian, seorang muslim, sebagai pemeluk agama perilaku, semestinya mempunyai karakter yang positif saleh individu, saleh sosial dan saleh publik. Demikian juga seorang muslim, sebagai pemeluk Islam sebagai agama perilaku, juga mempunyai karakter integrated; terintegrasi, sinkron, padu antara teologi, ideologi, paradigma, konsep, pengetahuan, sikap dan pengamalan; sinkron antara kognitif, afektif dan psikomotorik.

Dalam kenyataan umumnya muslim Indonesia lebih menekankan pada saleh individu atau ritual atau spiritual, tetapi agak lemah dan/atau kurang perhatian terhadap saleh sosial dan saleh publik. Pertanyaannya, bagaimana agar muslim Indonesia lahir menjadi karakter integrasi (*integrated person*) yang positif saleh individu, positif saleh sosial dan positif saleh publik sekaligus. Demikian juga bagaimana agar muslim Indonesia lahir menjadi orang yang integrated; sinkron antara pengetahuan (ilmu) dan pengamalan.

D. Keniscayaan Perubahan

Dalam membangun lahirnya masyarakat muslim integrated; menyatu antara saleh individu, saleh sosial dan saleh public, demikian juga menyatu antara pengetahuan, sikap dan perilaku, diperlukan beberapa langkah pokok. Pertama, perubahan paradigma tentang karaktek orang baik (saleh). Kedua, perlu penyesuaian sejumlah definisi (batasan) dan konsep yang berkaitan dengan orang baik (saleh). Ketiga, perlu usaha serius dan berkelanjutan untuk mensinkronkan, memadukan, integrasi antara paradigma, ideologi, kognisi dan psikomor, khususnya berkaitan dengan saleh publik, dari konsep menjadi prilaku, praktek, perbuatan dalam hidup sehari-hari.

Pertama, berkaitan dengan perubahan paradigma tentang karaktek orang baik (saleh); perlu ada perubahan paradigm dari yang selama ini berorientasi spiritual/individual dan ukhrawi, dirubah menjadi seimbang antara orientasi spiritual dengan publik, seimbang antara spiritual ukhrowi dengan kemanusiaan keduniaan. Bahwa seyogiyanya keselamatan dan kebahagiaan spiritual/individual dan ukhrawi dibangun dan berbasis pada kebaikan publik, kebaikan dunia dan kebaikan sesama manusia.

Kedua, perlu adanya perubahan definisi, konsep dan/atau pengetahuan. Maksudnya, dari perubahan paradigma perlu berlanjut dengan perubahan definisi, konsep, pengetahuan.

Ketiga, perlu adanya perubahan perilaku. Artinya, sebagai buah dari perubahan paradigm, perubahan definisi, konsep dan/atau pengetahuan, kemudian berlanjut dengan pengamalan, praktek dalam kehidupan sehari-hari, yakni menyeimbangkan kebaikan yang bersifat individu, ritual, spiritual, berimbang dengan kebaikan dermawan (sosial), dan kebaikan urusan orang banyak (publik).

Salah satu definisi yang perlu dirubah dan semestinya tentu disosialisasikan adalah defines ibadah. Selama ini ibadah identik ritual keagamaan, identik dengan pekerjaan/amalan murni antara seorang hamba dengan Allah swt. ‘ubudiyah, seperti sholat, puasa, haji. Dalam kaitannya dengan definisi ibadah, relevan mencatat definisi ibadah yang ditawarkan Ibnu Taimîyah, yakni:

عبادة هي اسم جامع لكل ما يحب الله من الاقوال والافعال من الظاهرة والباطلة

Artinya:
Ibadah adalah nama kolektif dari seluruh yang dicintai Allah, baik perkataan maupun perbuatan, baik yang kelihatan (zahir) maupun tidak (batin).

Berdasarkan definisi ini maka seorang beribadah tidak terbatas hanya amal baik yang berhubungan dengan Allah; sholat, puasa, haji, tetapi pekerjaan baik yang berhubungan dengan kehidupan sesama manusia pun, sepanjang sejalan dengan ajaran agama, adalah juga ibadah yang akan mendapat ganjaran (reward) dari Allah swt. Berdasarkan pada definisi ini pula, maka seorang yang membersihkan lingkungan rumahnya agar menjadi bersih adalah sedang beribadah. Seorang yang mematuhi aturan lalulintas agar tertib adalah juga ibadah. Orang yang ikut antri ketika berurusan dengan kepentingan bersama di tempat-tempat publik, seperti di bank, di kantor Pos, di kantor Pemda, di kantor-kantor pemerintah, di perusahaan, di PLN, dan tempat-tempat lain, adalah juga sedang ibadah. Demikian juga pegawai yang sedang melayani nasabah adalah juga sedang beribadah, seorang penjaga pos keamanan adalah juga sedang beribadah. Demikian seterusnya dengan siapa saja yang sedang menjalankan tugas kantor, tugas lembaga, tugas instansi, sesuai dengan tanggung jawab masing-masng adalah sedang beribadah, sepanjang apa yang dilakukan sejalan dengan ajaran agama.

Konsep berikutnya yang perlu dirubah adalah definisi *fardu 'ain* dan *fardu kifâyah*, dimana selama ini *fardu 'ain* didefinisikan dengan kewajiban personal yang harus dilakukan setiap orang dan *fardu kifâyah* sebagai kewajiban kolektif-representatif. Maksud kewajiban kolektif-representatif adalah kewajiban yang cukup dilaksanakan sebagian orang sebagai wakil dari semua. Dengan demikian kewajiban di sini bersifat representative, perwakilan.

Definisi ini perlu dirubah menjadi kewajiban bersama, kewajiban yang harus dilakukan bersama, semua terlibat di dalamnya. Kemungkinan lain dari kewajiban kolektif ini adalah ada pembagian/pembedaan antara (1) kolektif-representatif dan (2) kolektif-kolaboratif. Maksud kolektif-representatif adalah kewajiban yang cukup dilaksanakan sebagian orang (representative), sebab cukup dilaksanakan sebagian saja, misalnya melaksanakan kewajiban mengubur mayat, cukup sebagian yang hadir, sebab tidak mungkin semua masuk ke kuburan untuk mengubur. Sementara kewajiban kolektif-kolaboratif adalah pekerjaan yang harus dikerjakan bersama, semua orang, sesuai dengan kompetensi, bakat dan kemungkinan yang dapat dilakukan sebagai bentuk partisipasi, misalnya membangun gedung serba guna, semua anggota masyarakat harus terlibat sesuai keahlian dan kemampuannya. Orang yang mempunyai uang turun memberikan dana. Orang yang mempunyai keahlian tukag berpartisipasi mengerjakan bangunan. Orang yang mempunyai kemampuan keahlian

memasak air berpartisipasi memasak air ketika gotong royong. Demikian seterusnya dengan kebutuhan dan kepentingan lain. Demikian juga pengembangan ilmu adalah bersifat kolektif-kolaboratif, semua harus mencari ilmu sesuai dengan bakat dan kemampuannya.

Dengan definisi kolektif-kolaboratif ini maka menjadi sangat dekat hubungan kewajiban individu (fardu 'ain) dengan kewajiban kolektif-kolaboratif (fardu kifâyah). Pada akhirnya pelaksanaan kewajiban kolektif-kolaboratif merupakan bagian dari kewajiban individu (fardu 'ain).

Kaitannya dengan usaha sinkronisasi, pemaduan, integrasi antara aspek paradigma, aspek ideologi, aspek kognisi, aspek afeksi, dan aspek psikomotorik, adalah sangat penting mengamalkan ayat al-Qur'an yang memerintahkan agar kita menjadi pribadi yang integrated; menyatu dan sinkron antara pengetahuan dan pengamalan. Mengulang kembali untuk menekankan apa yang tertulis dalam al-Qur'an surah al-Shaff (61):3,

كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ

Artinya:
Maha besar murka Allah terhadap orang yang berkata tetapi tidak berbuat (bertindak).

Hal kedua yang sangat perlu diamalkan dalam kaitannya dengan integrated personal, bahwa nasib akan berubah manakala pengetahuan ditindaklanjuti dengan tindakan dan perbuatan.

Salah satu teori menyebut bahwa perubahan nasib akan terjadi manakala pengetahuan ditindaklanjuti dengan perbuatan. Ungkapan lain, unsur yang dapat mengubah nasib seorang adalah tindakan bukan konsep. Disebutkan pula seorang yang berkarakter *smart*, orang hebat, orang yang berubah nasibnya menjadi lebih baik adalah seorang yang mampu menyelaraskan (serasi dan sejalan) antara:
1. aspek kognitif = understanding = pengetahuan,
2. aspek afektif = feeling = rasa, dan
3. aspek motorik = expression = tindakan.

Teori lain dengan substansi yang sama, bahwa seorang yang berkarakter *smart* orang hebat, orang yang berubah nasibnya menjadi lebih baik adalah seorang yang mampu menyelaraskan (serasi dan sejalan) antara:
1. persepsi = pikiran = konsep = mind/otak = 'aqliyah
2. sugesti = perasaan = heart = qalbiyah
3. ekspresi = tindakan = fi'liyah

Masih teori lain menyebut, seorang yang berkarakter *smart* orang hebat, orang yang berubah nasibnya menjadi lebih baik adalah seorang yang berkarakter mampu menyelaraskan (serasi dan sejalan) antara:

1. Berpikir (pikir),
2. Bersikap (sikap),
3. Berbicara (bicara),
4. Bertindak (tindak), dan
5. Berkarakter.[2]

Masih teori lain menyebut, seorang yang berkarakter *smart* orang hebat, orang yang berubah nasibnya menjadi lebih baik adalah seorang yang berkarakter mampu menyelaraskan (serasi dan sejalan) antara:[3]

1. Dimensi ideologis,
2. Dimensi intelektual = pengetahuan,
3. Dimensi ritualistik,
4. Dimensi eksperiensial = afektif = keterlibatan emosional, dan
5. Dimensi konsekuensial = implikasi sosial dari pelaksanaan ajaran agama.

Dengan demikian harus cepat ditindaklanjuti mengamalkan ajaran al-Qur'an yang seimbang antara saleh individu, ritual, individual, dengan saleh sosial dan saleh publik. Menyelesaikan urusan-urusan dan pekerjaan keduniaan adalah ibadah yang setara balasannya dengan mengamalkan ibadah individu, ritual dan spiritual.

Gerakan perubahan dari saleh individu/spiritual minded ke saleh publik minded, atau dari saleh individu/spiritual minded ke saleh integrated minded, sangat sedikit yang melakukan. Di antara yang sudah melakukan adalah K.H. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, yang terkenal dengan K.H. Sahal. Awal kegiatannya adalah menyelenggarakan kegiatan sosial yang bertujuan untuk meringankan penderitaan warga. Pada waktu itu mereka melakukannya secara sporadis, insidental, berskala lokal dan belum dapat menghilangkan akar kemiskinan, seperti ketiadaan modal, minim keterampilan kerja, penyakit malas, mudah menyerah (fatalis), mempunyai etos kerja rendah.[4]

Program yang dilaksanakan K.H. Sahal adalah pengembangan masyarakat dengan meningkatkan fungsi sosial pesantren. Untuk meningkatkan fungsi sosial pesantren, Ponpes Maslakul Huda Kajen mendirikan Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM)

---

[2] James Julian M. dan John Alfred, *Belajar Kepribadian (The Accelerated Learning for Persoanality)*, terj. Tom Yahya, (Yogyakarta: BACA, 2008). Lihat seluruh bahasan buku.

[3] Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, edisi revisi (Yogyakarta: Tazzafa & ACAdeMIA, 2007), hlm. 14-16.

[4] Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 1.

tahun 1980, yang didorong oleh tiga hal. Pertama, tempat memberikan pemikiran pengembangan, Kedua, untuk merintis usaha kreatif. Ketiga, terus membenahi pesentren. [5]

BPPM bekerjasama dengan P3M Jakarta mengajak 12 pesanten untuk melakukan kegiatan pengembangan masyarakat, dan ternyata 3 dari jumlah tersebut tidak dapat melaksanakan kegiatana tersebut dengan alasan berbeda.[6]

Dalam penyerapan ide-ide baru dari LSM dan LP3ES tentu mengalami tahapan-tahapan afeksi-psikologis yang panjang, mulai dari internalisasi gagasan, adaptasi pemikiran, konseputualisasi, sosialisasi dan implementasi yang sarat dengan pro dan kontra, dialog maupun ketegangan internal dan eksternal.[7]

Gagasan pengembangan masyarakat dari LP3ES tidak diterima pesentren secara taken for granted, namun didahului oleh proses kerja intelektual, mulai perenungan, pengolahan, pengendapan, dialog atau diskusi untuk sampai dapat membahasakan pengembangan masyarakat dengan bahasa agama dan pesantren sehingga menjadi at home dan akrab di kalangan pesantren.[8]

Dengan usaha tersebut ada perubahan penting yang dapat dicatat berikut:[9]

1. perubahan dari fikih al-Syâfi'i minded menjadi kontekstualisasi fikih al-Syâfi'i
2. perubahan dari sufi sempit vertikal, fatalis, eksklusif menjadi sufis horizontal yang dinamis
3. perubahan dari orientasi saleh individu/spiritual menjadi saleh sosial dan kemashalahatan umum
4. perubahan dari dakwah *bi maqâl* menjadi dakwah *bi al-hal*.

Fikih klasik dominan memberikan bahasan yang luas terhadp dan dominan berorientasi kepada urusan Tuhan (teosentris/ibadah), saleh ritual, saleh individual, saleh spiritual, kurang memperhatikan urusan manusia (antroposentris), saleh sosial dan saleh publik. Padahal ada *fardu 'ain* dan *fardu kifayah*, yang menjadi isyarat penting dan signifikannya keseimbangan saleh individu, saleh sosial dan salah publik.[10]

Fikih kemanusiaan, saleh sosial dan saleh publik dibutuhkan untuk memecahkan masalah sosial; kemiskinan, keterbelakanga, kebodohan, dan

---

[5] Ibid. hlm. 3.
[6] Ibid.
[7] Ibid.
[8] Ibid., hlm. 3-4.
[9] Ibid., hlm. 4.
[10] Ibid., hlm. 7-8.

kerusakan lingkungan.[11] Apa yang dilakukan K.H. Sahal adalah melakukan dialektika antara nilai-nilai agama dengan realitas sosial.[12]

Usaha K.H. Sahal ini sangat perlu dicontoh dan perlu mendapat perhatian agar menjadi gerakan massal. Salah satu usaha yang dapat dilakukan perguruan tinggi adalah mengubah paradigma dan pemahaman mahasiswa dari saleh individu/spiritual minded menjadi saleh publik minded, sebab mahasiswa adalah agen perubahan.

E. Kesimpulan

Dari bahasan di atas ada enam hal yang patut dicatat sebagai kesimpulan. Pertama, Islam menghendaki terpadu kesalehan ritual/spiritual/individual, sosial dan publik dalam diri pemeluk Islam. Kedua, Islam menghendaki terpadu pengetahuan dan pengamalan dalam diri pemeluk Islam. Ketiga, keterpaduan ini menjadi syarat muslim menjadi hebat, smart, berjaya. Keempat, kondisi muslim sekarang pada umumnya dominan dalam saleh individu/spiritual, tetapi lemah dalam saleh sosial dan publik. Boleh juga disebut bahwa di Negara muslim pada umumnya saleh individu/spiritual tidak berkontribusi pada saleh sosial dan saleh publik. Kelima, dalam rangka mendorong lahirnya muslim yang berkepribadian integrated good personal, perlu usaha perubahan paradigm, konsep dan pengamalan. Keenam, gerakan perubahan akan lebih berhasil manakala dilakukan secara massal, dan mahasiswa adalah diantara agen yang dapat mempecepat terjadinya perubahan.

DAFTAR PUSTAKA

James Julian M. dan John Alfred, *Belajar Kepribadian (The Accelerated Learning for Persoanality)*, terj. Tom Yahya. Yogyakarta: BACA, 2008.

Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia, Ahmad Warson Munawwir. Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.

Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, edisi revisi. Yogyakarta: Tazzafa & ACAdeMIA, 2007.

Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

[11] Ibid., hlm. 13.
[12] Ibid., hlm. 14.

Kehadiran ilmu-ilmu keislaman jika ditinjau dari kelembagaan maupun dari nilai-nilai yang ingin dicapainya masih memenuhi tuntutan yang bersifat formalitas dan bukan sebagi tuntutan yang bersifat substansial, yakni tuntutan untuk menelorkan pribadi-pribadi aktif penggerak sejarah dan pemain gesit-tangkas pelopor dan produsen peradaban Islam dimasa mendatang. Reformasi epistemologi ilmu-ilmu keislaman sangat penting dilakukan demi menghasilkan teori-teori bermutu yang mencerdaskan, terlebih dalam krisis kekinian yang menyangkut pengetahuan dan pendidikan umat saat ini.

Krisis yang terjadi dalam dunia pengetahuan dan pendidikan umat saat ini didasari rendahnya motivasi belajar umat serta kurangnya rasa cinta dan penghargaan terhadap ilmu pengetahuan, terutama dalam bingkai ketauhidan.

Proses sekulerisasi pendidikan lewat jalur epistemologi, telah menggeser dimensi moral dan spiritual dari pendidikan Islam, di samping kurangnya pengetahuan dan kelemahan intelektual. Selain itu, ketergantungan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi wujud nyata dari keterbelakangan umat yang mengakibatkan krisis intelektual yang semakin parah.

Epistemologi sekuler hanya didasarkan pada kekuatan akal (rasional) dan empiris semata, sedangkan dalam epistemologi ilmu-ilmu keislaman pengetahuan tak hanya didasari oleh dua faktor tersebut, tetapi juga bersumber pada wahyu yang berasal dari Al-Quran dan As Sunnah. Wahyu itu justru menjadi kualitas tertinggi dari ilmu pengetahuan dasar. Wahyu melindungi akal dari kesalahan dan menyediakan informasi tentang suatu hal yang tidak kasat mata mengingat akal tidak bisa memahami secara penuh dunia yang empiris tanpa bantuan, sekaligus wahyu berperan sebagai imam bagi akal. Wahyu yang membimbing, mengarahkan, mengontrol, dan memberikan inspirasi terhadap epistemologi. Selain itu, pengetahuan manusia dalam disiplin ilmu juga sangat terbatas, sehingga wahyu diperlukan bagi manusia dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Akal manusia bisa diperdaya dan kecerdasannya pun terbatas dalam menginterpretasikan beragam persepsi.